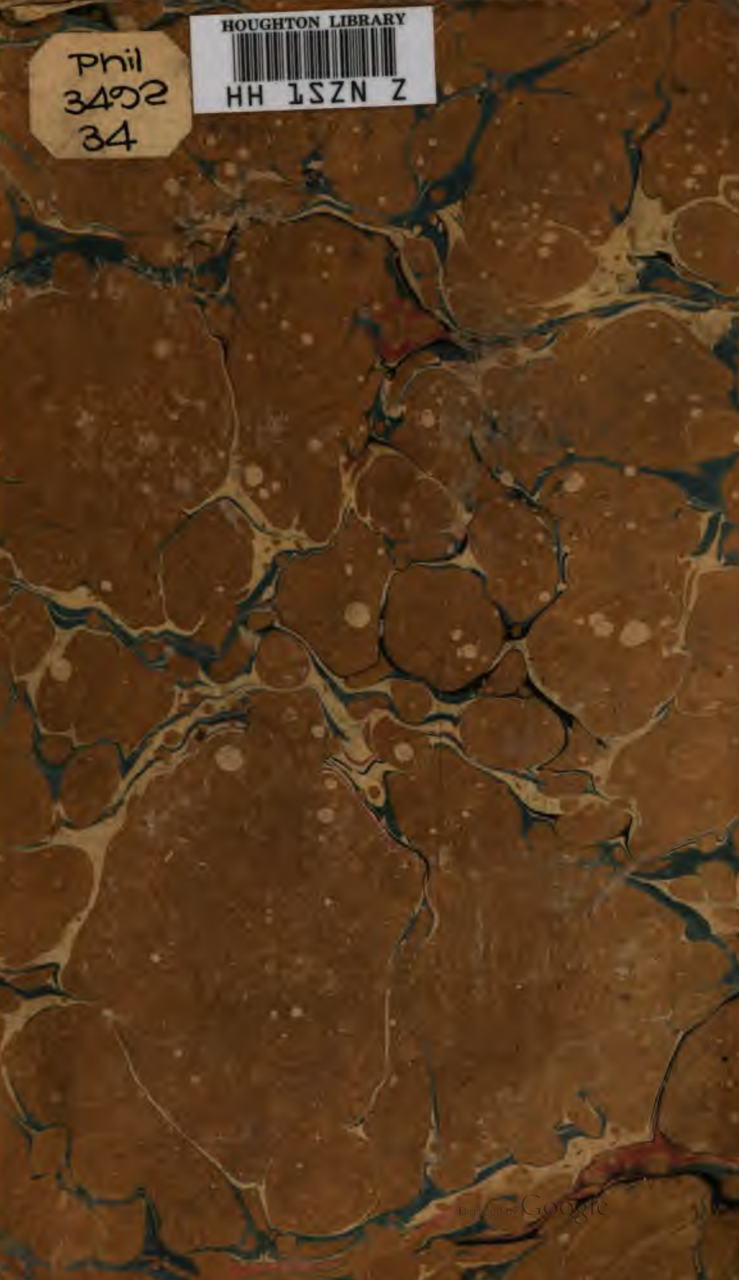

HOUGHTON LIBRARY
HH 1SZN Z
Phil
3492
34
Digitized by Google



Versuch
einer
faſslichen Darstellung
der
wichtigsten Wahrheiten
der
neuern Philosophie
für Uneingeweihte

nebst einem Anhange, der einen gedrängten Auszug aus Kants Kritik der reinen Vernunft und die Erklärung der wichtigsten darin vorkommenden Ausdrücke der Schule enthält.

von

I. G. C. Kiesewetter
der Weltweisheit Doktor und Professor.



Berlin, 1795.
Bey Wilhelm Oehmigke dem jüngern.

Vorrede.

Bei der Menge von Erläuterungen und Auszügen der kantischen Schriften, worunter mehrere von treflichen Männern und dieser Männer würdig sind, scheint es beinahe überflüſsig mit einem ähnlichen Werke im Publiko zu erscheinen, und es wird daher wohl nicht unnöthig sein ein Paar Worte über die Veranlaſsung zur Herausgabe dieses Werkchens zu sagen.

Die neuere Philosophie, die wir unter dem Namen der kritischen kennen und die dem unsterblichen Kant ihr Dasein verdankt, hat so viel Aufmerksamkeit erregt und die darin vorkommenden Sätze sind von solcher Wichtigkeit, daſs nicht blos Philosophen von Profeſsion das Studium derselben intereſsirt, sondern daſs auch Uneingeweihte in den

Geheimnissen der Philosophie, Liebhaber derselben, Geschäftsmänner u. s. w. wünschen müssen, die Resultate dieser neuern Untersuchungen zu kennen. Allein bis jetzt haben sie noch keine Schrift gefunden, die ihnen das wichtigste dieses neuen Systems *kurz zusammengedrängt* und leicht faſslich dargestellt hätte, wenigstens sind die Klagen über Dunkelheiten und Schwierigkeiten noch immer dieselben. Viel dazu mögen wohl die Ausdrücke der Schule, die in den Schriften über die kritische Philosophie vorkommen, bei einigen vielleicht auch zu groſse Ausführlichkeit, die zwar das Verstehen erleichtert, aber die Übersicht des Ganzen erschwert, beigetragen haben.

Ich habe daher *versucht*, (für mehr als einen *Versuch* kann und will ich diese Arbeit nicht ausgeben) durch eine Darstellung der wichtigsten Resultate der kritischen Philosophie von einer neuen Seite und mit möglichster Vermeidung der Ausdrücke der

Schule einen Beitrag zur Erleichterung des Studiums dieser Philosophie zu liefern. Mein Zweck ging dahin, die wichtigsten Sätze der kritischen Philosophie leicht faſslich darzustellen, aber doch auch zugleich auf ihre Wichtigkeit aufmerksam zu machen, um meine Leser dahin zu vermögen, daſs sie nach dieser Vorbereitung sich an die vollständigern Darstellungen eines Kant selbst, eines Reinhold, Schmid, Jacob, Fichte, Snell, Heidenreich u, s. w. machen möchten, um das ausführlich kennen zu lernen, was in diesem Versuch bloſs angedeutet werden konnte. Auf Beantwortung der Einwürfe, die der kritischen Philosophie von ihren Gegnern gemacht worden sind, konnte ich mich nicht einlaſsen, weil diese nur den Leser verwirrt haben würden.

Als Anhang habe ich einen gedrängten Auszug aus Kants Critik der reinen Vernunft geliefert. Ich hoffe nach Lesung dieses Versuchs soll er wenig Schwierigkeiten machen

und als Übergang zum Lesen der Critik selbst dienen. —

Nicht ohne Besorgniſs, daſs auch ich in der Erreichung meines Zwecks nicht ganz glücklich gewesen sein möchte, übergebe ich diese Schrift dem richterlichen Ausspruch sachkundiger Männer, allein durch mehrere Versuche hat man Hofnung endlich zum Ziel zu gelangen, und die Schwierigkeiten, die dabei zu überwinden sind, dienen zur Entschuldigung.

Es ist leider jetzt fast allgemein Gebrauch geworden, alles Übel, was in unsern Tagen sich ereignet, auf Rechnung der Philosophie zu setzen, und es giebt Leute, die boshaft genug sind, den ehrwürdigen Namen, Philosoph, so zu misbrauchen, daſs sie damit einen Menschen bezeichnen, der Tugend und Religion mit Füſsen tritt, Raub und Mord predigt, alle gesetzliche Bande der Gesellschaft zerreiſsen und eine wilde zügellose Anarchie einführen will. Die strafbare Absicht dieses Misbrauchs fällt in die Augen, das schwarze Laster und die düstere Dummheit scheut das Licht, um nicht in seiner wahren Gestalt erkannt zu werden, und möchte gern die Menschen bereden, es sei weit besser, bei dem dunkeln Schein der Lampe des Herkommens und der angemaſs-

ten Autorität anderer langsam hinzuschleichen, als beim Sonnenlicht der Vernunft frei und ohne Gefahr einherzuwandeln, daher sprechen sie vom blendenden Licht der Philosophie, das nur die Augen verblinde und erzählen von den austrocknenden, sengenden Sonnenstralen der Vernunft, um ihre unterirrdischen dumpfigen Hölen der Dummheit und des Aberglaubens um so mehr anzupreisen. Doch diese boshaften Thören können nur auf eine kleine Zeit täuschen, man verläſst ihre Meinung sogleich, so bald man hört, daſs das Streben des Philosophen darauf abzweckt, unsere Erkenntniſs über die jedem Menschen so wichtigen Gegenstände der Tugend, Gottheit und Unsterblichkeit zu berichtigen, daſs er es zu seinem Hauptzweck gemacht, das edelste Geschenk, das die Natur dem Menschen ertheilte, wodurch er sich über das Thier erhebt und der Gottheit ähnlich wird, die *Vernunft*, auszubilden und so viel als möglich dafür zu sorgen, daſs sie bei Aufsuchung der Wahrheit nicht in Irrthümer gerathe und das Flittergold des Scheins für das

wahre Gold der wahren Erkenntnifs halte.
Wer kann dann wohl noch so boshaft seyn,
die Achtung einem Menschen zu versagen,
der sich eifrig bemüht, die Begriffe von Tugend und Recht rein und lauter darzustellen
und sie dem Menschen ans Herz zu legen,
der den tröstenden Glauben an Gottheit und
Unsterblichkeit gegen die Einwürfe der Vernünftler rettet und aus allen Kräften strebt,
jene furchtbare Feinde des Menschengeschlechts Aberglaube und Unglaube von
der Erde zu verbannen. Der gröfste Theil
der Menschen ist durch die aufserordentlichen Begebenheiten unserer Zeit aus seinem
Todesschlummer aufgeschüttelt, er begnügt
sich da, wo er wissen kann, nicht mehr mit
Autoritäten, er fängt an zu untersuchen,
und es ist völlig unmöglich, die einmahl erwachte Vernunft je wieder in den Schlaf zu
bringen und den Menschen, der zu denken
angefangen hat, je wieder so weit herabzuwürdigen, dafs er mit seinem ackernden
Stier in eine Klasse gesetzt werden kann.
Will man also nicht, dafs die Menschen,
sich selbst überlassen, gefährliche Irrthümer

für Wahrheit halten, und nachdem sie die Ketten des Aberglaubens zersprengt haben, auch die Bande des Sittengesetzes und der bürgerlichen Ordnung zerreißsen, so lehre man sie die Wahrheit kennen, unterrichte sie über die Heiligkeit des Sittengesetzes und gebe ihnen, statt der Irrlehren der religiösen Schwärmerei, die wohlthätigen Lehren einer vernünftigen Religion; und wehe dem, der da wünschen muſs, daſs das Volk nie die Wahrheit erkenne! —

Grade in neuern Zeiten hat die Philosophie in Rücksicht der drei obengenannten Gegenstände, Tugend, Gottheit und Unsterblichkeit, unendlich viel geleistet und die entdeckten Wahrheiten sind von so heilsamen Einflusse, daſs es gewiſs der Mühe lohnt, das kennen zu lernen, was sie bei ihrem mühsamen Bestreben zur Ausbeute erhielt. Die meisten Menschen haben nicht Zeit und Kräfte genug, die mühsamen und scharfsinnigen Untersuchungen anzustellen, durch welche man zu den groſsen Wahrheiten, dem Geschenke der neuern Philosophie, gelangt; ohne daſs deshalb die Wahr-

heiten selbst für sie etwas von ihrem Intresse verlöhren; daher muſs man suchen, ihnen dieselben auf eine leichte Art bekannt zu machen. Sie sollen das Gold der Wahrheit selbst zum Gebrauch erhalten, ohne daſs sie erst mühsam auf chemischen Wegen spitzfindiger Untersuchungen es von den Schlacken und Beimischungen des Irrthums reinigen müssen.

Kant bemerkt sehr richtig, daſs das Ziel der Wiſsbegierde eines jeden vernünftigen, denkenden Menschen sich am Ende in folgende drei Fragen angeben lasse:

1. Was kann ich wissen?
2. Was soll ich thun?
3. Was darf ich hoffen?

Der Verfasser dieser Schrift würde also seinen Zweck erreicht haben, wenn er dem Leser auf eine faſsliche Art befriedigende Antwort auf diese Fragen ertheilte.

Doch ehe ich zur Beantwortung der Fragen selbst fortgehe, will ich meine Leser nur mit wenigem auf die Wichtigkeit dieser Fragen und ihrer Beantwortung aufmerksam machen, damit sie mit uns dem Manne dan-

ken, der seine Zeit und Kraft darauf verwandte, sie uns zu beantworten, und der in seinen Bemühungen so glücklich war.

Was kann ich wissen? Diese Frage läfst sich auch so ausdrücken, welches ist die Grenze, wodurch die Gegenstände bestimmt werden, von denen ich Erkenntnifs erlangen kann? Welchen Grad der Gewisheit ist mein Wissen über Gegenstände verschiedener Art fähig? Meine Leser sehen leicht ein, dafs durch eine bestimmte und sichere Beantwortung dieser Fragen unsern Erkenntnifskräften ein Feld angewiesen wird, wo sie sich sicher anbauen und wir von unserer angewandten Mühe Früchte erlangen können, dahingegen ohne sichere Bestimmung der Grenzen des Gebiets der für uns erkennbaren Dinge wir leicht in Gefahr gerathen können, viel Zeit und Kraft zu verschwenden, um Dinge erkennen zu lernen, die ihrer Natur nach für uns ewig unerkennbar bleiben müssen. Wie viele haben nicht einen grofsen Theil ihres Lebens damit zugebracht, um zu bestimmen, welchen Einflufs höhere Geister auf die Menschen und

ihre Schicksale haben, und welcher Mittel man sich bedienen müsse, um sie zu Sklaven unseres Willens zu machen, man hat grofse Bücher darüber geschrieben und manchem schwachen Manne den Kopf verwirrt; aller dieser Unsinn würde weggefallen seyn, wenn man durch die Beantwortung der Frage: was kann ich wissen? erkannt hätte, das Daseyn höherer Geister und ihr Einfluſs auf uns gehört in das Feld von Gegenständen, die für uns schlechterdings unerkennbar sind und unser Wissen davon kann immer höchstens nur Muthmaſsung bleiben.

Die zweite Frage: was soll ich thun? ist die wichtigste von allen. Ich kann es allenfalls aufgeben, über gewisse Gegenstände der Erkenntniſs entscheiden zu wollen, aber ich *muſs* genau bestimmen, was soll ich, was darf ich thun? oder ich sinke in die Klasse der unvernünftigen Thiere herab, deren ganzes Leben in der Befriedigung ihrer sinnlichen Antriebe besteht. — Durch die Beantwortung dieser Frage wird genau bestimmt, was Recht und Unrecht, Pflichtmäſsig und Pflichtwidrig, Tugend und La-

ster sei, und obgleich der Mensch in sich selbst seine Vernunft als einen heiligen Gesetzgeber hat, obgleich das durch sie in ihm erzeugte moralische Gefühl ihn auf das aufmerksam macht, was er als ein sittliches Wesen zu thun und zu lassen habe, so wird er doch nur dann erst sicher seyn, sich bei seinen moralischen Handlungen nicht geirrt zu haben, wenn er das Gesetz der Vernunft, nach welchem er die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung beurtheilen soll, deutlich erkennt, so wie nur derjenige gewiſs weis, er habe keinen Sprachfehler gemacht, der die Regel des richtigen Sprachgebrauchs, nach welcher er gesprochen hat, angeben kann. — Und grade jetzt, in diesen gefährlichen Zeitläuften, muſs man die Beantwortung dieser Frage den Menschen recht ans Herz legen; dem Menschengeschlecht kann nur dadurch geholfen werden, es kann aus dieser furchtbaren Crisis nur dadurch glücklich herauskommen, daſs es moralischer werde und seinen Eigennutz den Forderungen des allgemeinen Besten und der Sittlichkeit und Tugend aufopfere.

Wer den Sinn der dritten Frage wohl gefaſst hat, wird die Wichtigkeit der Beantwortung derselben leicht einsehen; sie ist mit der einerlei: darf ich hoffen, daſs es nach dem Tode ein Leben gibt, wo jeder mit Gerechtigkeit den Lohn für seine Thaten empfängt und wo wir uns immer mehr und mehr dem Ziele nähern, was die Vernunft für unsere Tugend uns aufgesteckt hat? oder ist mit dem Hinsterben unsers Körpers alles aus und jene frohe Hofnung der Unsterblichkeit ein bloſses Hirngespinst, ein Schattenbild, das bei dem Lichte der Vernunft verschwindet? und wenn ich die Unsterblichkeit der Seele hoffen darf, welches Recht habe ich dazu und wie groſs ist der Grad der Gewisheit, den meine Überzeugung davon erhalten kann?

Erster Abschnitt.

Beantwortung der Frage, was kann ich wissen?

Alle unsere Erkenntnisse können nur von doppelter Art seyn, entweder sie beziehen sich auf Gegenstände, die auf irgend eine Art von uns wahrgenommen werden können (die man erfahren kann), oder sie beziehen sich auf Gegenstände, die über alle Erfahrung hinaus liegen. So sind die Beschreibungen aus der Naturgeschichte, die Kenntnifs der Krankheiten und ihrer Heilmittel, die Geschichte, die Beschreibung des Menschen, seiner körperlichen und geistigen Natur nach, Gegenstände der Erfahrung; die Gottheit aber, die Unsterblichkeit der Seele, die ganze Welt (nicht blos ein Theil derselben, denn den nehmen wir durch unsere Sinne wahr) sind Gegenstände, die über alle Erfahrung hinausliegen, und die von uns auf keine Art je wahrgenommen

werden können. Unsere Frage also: was kann ich wissen? wird in zwei andere Fragen aufgelöst: was kann ich von Gegenständen der Erfahrung wissen? und was kann ich von solchen Gegenständen wissen, die über alle Erfahrung hinausliegen? Von Gegenständen der Erfahrung weiſs ich etwas, das leidet keinen Zweifel, also hier darf ich nur bestimmen, wie ist das beschaffen, was ich von ihnen weiſs? Bei den Gegenständen aber, die über alle Erfahrung hinausliegen, tritt erst die Frage ein, kann ich von ihnen überhaupt etwas wissen, ehe ich zur Beantwortung der andern Frage fortschreite, *was* weiſs ich von ihnen?

Über Erkenntniſs der Gegenstände der Erfahrung.

Wir alle unterscheiden ganz deutlich unsere Erkenntniſs eines Gegenstandes von dem Gegenstande selbst, der von uns erkannt wird; wir unterscheiden unsere Erkenntniſs eines Hauses von dem Hause, von dem wir die Vorstellung haben. Sollen wir von einem Gegenstande der Erfahrung selbst unmittelbar eine Erkenntniſs bekommen, so

müssen wir denselben wahrnehmen, und dies kann nur dadurch geschehen, daſs der Gegenstand auf uns einwirkt und eine Veränderung des Gemüths in uns hervorbringt, welche Veränderung nun der Grund der Vorstellung des Gegenstandes wird. Ein Beispiel wird die Sache deutlicher machen. Es will jemand, daſs ich von dem Zeughause in Berlin, das ich noch nicht gesehen habe, eine unmittelbare Vorstellung erhalten soll, so führt er mich zum Zeughause hin. Das Zeughaus wirkt nun auf mein Auge ein und bringt eine Veränderung in meinem Gemüthe hervor, diese Veränderung in mir wird der Grund meiner Vorstellung des Zeughauses, ich nehme dasselbe alsdann wahr. Daſs der Gegenstand, den ich wahrnehmen soll, durch seine Einwirkung eine Veränderung des Zustandes meines Gemüths hervorbringen muſs, wird vielleicht nicht gleich jedem so ganz einleuchtend seyn, allein man bedenke, daſs wenn der Anblick des Zeughauses keine Veränderung in mir hervorbrächte, so würde mein Zustand in den beiden Fällen, daſs ich das Zeughaus sehe

oder nicht sehe, gleich sein und es wäre ja alsdann kein Grund vorhanden, warum ich jetzt die Vorstellung von dem Zeughause habe und vorher nicht.

Wenn ich von unmittelbaren Vorstellungen, die mir durch den Gegenstand selbst gegeben werden, rede, so verstehe ich nicht blos Wahrnehmungen durch den Sinn des Gesichts darunter, sondern dis erstreckt sich auch auf alle andere Sinne; ich nehme wahr, daſs mein Freund die Flöte bläst, da ich die Töne desselben höre; ich nehme den Geschmack der Auster wahr, die ich esse, den Geruch des Räucherwerks, das ich rieche u. s. w. Von allen diesen Wahrnehmungen gilt, was ich eben gesagt habe, der wahrgenommene Gegenstand wirkt auf ein Sinnenwerkzeug meines Körpers, Auge, Ohr u. s. w. ein, und bringt dadurch eine Veränderung in meinem Gemüthe hervor, die der Grund von der Vorstellung des Gegenstandes wird. —

Aber nicht blos Gegenstände, die von mir verschieden sind, kann ich so unmittelbar wahrnehmen, sondern ich habe auch

Wahrnehmungen meines innern Zustandes, ich nehme wahr, daſs ich traurig, froh, beherzt, muthlos u. s. w. bin, und auch diese Wahrnehmungen sind nur dadurch möglich, daſs ich in diesem Zustand auf mich selbst einwirke, eine Veränderung in mir hervorbringe, die nun der Grund der Vorstellung dieses Zustandes ist. Freilich ist hier die Einsicht schwerer, als bei den Wahrnehmungen von Gegenständen, die von uns verschieden sind, ein Sinneswerkzeug ist nicht vorhanden, vermittelst welches wir auf uns selbst einwirken; aber daſs doch der Zustand, den wir wahrnehmen sollen, auf uns einwirken muſs, erhellt daraus, daſs wir die Vorstellung unsers Zustandes von unserm Zustande selbst unterscheiden; ich unterscheide, daſs ich wahrnehme, ich bin traurig, von dem Zustande meiner Traurigkeit. Der Grund der Vorstellung ist ein neuer Zustand, der durch die Einwirkung des ersten Zustandes hervorgebracht wird; daſs ein neuer Zustand entsteht, wenn ich meinen vorhandenen Zustand betrachte, erhellet auch daraus,

dafs, wenn man sich selbst beobachtet, man ruhiger wird. Wie das möglich ist, dafs man sich selbst betrachtet, dafs das Gemüth auf sich selbst einwirkt, ist freilich für uns unerklärbar, aber die Unerklärbarkeit hebt die Wirklichkeit nicht auf, es giebt tausend Dinge, die wir nicht einsehen und verstehen und die nichts destoweniger wirklich sind.

Das Vermögen der Seele, Wahrnehmungen von Gegenständen zu haben, nennen wir *Sinn*, den man mit den Sinneswerkzeugen, die körperlich sind, nicht verwechseln mufs. Da nun die Gegenstände, die wir wahrnehmen, wie oben gezeigt worden, von doppelter Art sind, Gegenstände, die von unserm Ich verschieden sind, und Zustände unsers Ichs, von denen wir die erstern *äufsere*, die andern *innere* nennen, und beide Arten auf eine verschiedene Weise wahrgenommen werden, so giebt es auch einen doppelten Sinn, einen *äufsern* und einen *innern;* jener giebt uns unmittelbare Vorstellungen von äufsern Gegenständen, wozu auch unser Körper

gehört, dieser von den Zuständen und Veränderungen unsers Gemüths. Ich nehme durch meinen äuſsern Sinn wahr, daſs ich mich im Opernhause befinde, daſs so eben ein Chor gesungen wird, daſs man räuchert, daſs der Apfel, den ich esse, sauer, und die Bank, worauf ich sitze, hart ist; durch meinen innern Sinn aber nehme ich wahr, daſs mir die Oper miſsfällt und daſs ich Langeweile habe. —

Soviel ist freilich nun wohl ausgemacht, daſs die Vorstellung, die mir der Sinn, gleich viel ob es der äuſsere oder innere ist, von einem Gegenstande liefert, von dem Gegenstande selbst abhängig ist, der auf den Sinn einwirkt, — allein da doch zu der Vorstellung, die ich durch den Sinn erhalte, zwei Dinge erforderlich sind, der einwirkende Gegenstand und der Sinn, auf den eingewirkt wird, so entsteht die Frage, ob die Vorstellung des Gegenstandes, die ich durch den Sinn erhalte, allein vom Gegenstande abhängig ist, oder ob auch der Sinn etwas dazu beiträgt? Es läſst sich zum voraus vermuthen, daſs das letztere der

Fall

Fall seyn müsse, denn ganz gewiſs würde ich eine andere Vorstellung erhalten, wenn mein Sinn eine andere Beschaffenheit erhielte, wenn auch der Gegenstand, der auf ihn einwirkt, derselbe bliebe, so wie umgekehrt meine Vorstellung geändert wird, wenn auch bei unverändertem Sinn der Gegenstand geändert wird.

Wie wird sich aber herausbringen lassen, was bei den durch den Sinn gegebenen Vorstellungen dem Sinn, und was den Gegenständen zukömmt?

Da der Sinn unverändert bleibt, die Gegenstände selbst aber sich ändern, so wird das, was an allen Vorstellungen, die der Sinn giebt, sich finden muſs, das Unwandelbare davon, von dem Sinn selbst herrühren, so wie alles Veränderliche in der Vorstellung seinen Grund in dem einwirkenden Gegenstande hat. Wir wollen jetzt eine durch den äussern Sinn gegebene Vorstellung nehmen, um den Versuch an ihr zu machen. Ich sehe die Statüe des Kurfürsten auf der langen Brücke in Berlin, und finde, veränderlich ist an ihr, sie könnte gröſser oder kleiner seyn, sie könnte

eine andere Farbe haben, sie könnte aus einem andern Stoffe, aus Holz, Marmor u. s. w. seyn, sie könnte eine rauhe Oberfläche haben u. s. w. Aber bei allem Veränderlichen an ihr finde ich doch, daſs sie immer irgendwo, d. h. in einem Theile des Raums seyn muſs. Folglich ist das räumlich seyn, dasjenige in der Vorstellung des äuſsern Sinns, was durch den äuſsern Sinn gegeben wird. Dies erhellet auch daraus, daſs wir, wenn jemand uns erzählt, er habe einen unbekannten Gegenstand wahrgenommen, schon voraus als nothwendig bestimmen, der Gegenstand müſse sich irgendwo im Raume befinden; eben so bestimmen wir mit Zuversicht zum voraus, daſs alle unsere künftigen äuſsern Wahrnehmungen uns schlechterdings immer Gegenstände im Raume vorstellen werden, ob wir gleich über ihre sonstigen Eigenschaften, was sie für eine Farbe, Grösse, Geruch etc. haben, nichts zu bestimmen wagen können. —

Eben dieselbe Untersuchung können wir nun auch bei den Wahrnehmungen des innern Sinns anstellen, um auszumitteln,

ob nicht auch in ihnen sich etwas findet, was nicht in dem einwirkenden Zustand, sondern in dem innern Sinn gegründet ist, und da finden wir denn, so verschieden auch die Vorstellungen seyn mögen, die uns der innere Sinn liefert, so kommen sie doch alle darin überein, daſs ich die Vorstellung zu irgend einer *Zeit* gehabt haben muſs, und das Seyn in der Zeit wird also das in den Vorstellungen des innern Sinns seyn, was der innere Sinn selbst dazu hinzuthut; ich kann mit Sicherheit voraussetzen, daſs jeder neue, mir bisher unbekannte Zustand des Gemüths, in den ich versetzt werde, wenn er von mir wahrgenommen wird, zu irgend einer Zeit seyn muſs, wenn ich auch gleich nichts weiter von ihm aussagen kann.

Raum und Zeit sind also Vorstellungen, die nicht in einwirkenden und vorgestellten Gegenständen, sondern in unserm Erkenntniſsvermögen, auf das eingewirkt wird, in unserm Sinn gegründet sind, der Raum ist im äuſsern, die Zeit im innern Sinn gegründet. — Um mich eines Gleich-

nisses zu bedienen, das freilich sehr sinnlich ist, und also seiner Natur nach ein wenig stark hinken muſs, so ist es mit unsern sinnlichen Wahrnehmungen, wie mit den Abdrücken eines Petschafts in Siegellack. Der Abdruck ist das Produkt aus dem Siegellack und Petschaft, beide haben dazu mitgewirkt, und unsre Wahrnehmungen sind Produkte des Sinns und des einwirkenden Gegenstandes, und beide haben dazu mitgewirkt. Soweit paſst das Gleichniſs, allein bei dem Abdrucke kann ich das Siegellack auch ohne die Form, die ihm das Petschaft ertheilte, wahrnehmen; bei unsern Wahrnehmungen durch den Sinn aber, kann ich das, was der Sinn dazu beiträgt, Raum und Zeit, nicht scheiden, und so allein erhalten, was der Gegenstand liefert, denn die Wahrnehmung kann immer nur durch den Sinn geschehen, und muſs also auch immer das Merkmal enthalten, was in dem Sinn gegründet ist. — Ich kann mir freilich wohl den leeren Raum und die leere Zeit denken, aber wahrnehmen kann ich sie ebenfalls nicht.

Bei weiterem Nachdenken über diesen Gegenstand stöſst man auf folgende Schwierigkeit: von den Wahrnehmungen des äuſsern Sinnes gilt nicht bloſs, daſs sie im Raume seyn müssen, sondern wir bestimmen bei ihnen auch mit eben solcher Gewiſsheit, wie bei den Wahrnehmungen des innern Sinns, daſs sie zu irgend einer Zeit seyn müssen; die Statüe des groſsen Kurfürsten muſs nicht bloſs im Raume, sie muſs auch in der Zeit seyn, eben so gut, wie die Empfindung des Verdrusses, die ich habe, auch in der Zeit ist. Hingegen kann man nicht umgekehrt von den Wahrnehmungen des innern Sinns, wie von denen des äuſsern, sagen, daſs sie im Raum seyn müssen; wer wird fragen, wie viel Raum die Empfindungen der Liebe, des Hasses, des Verdrusses, des Zorns u. s. w. einnehmen? — Im Vorhergehenden haben wir schon den Grund zur Hebung dieser Schwierigkeit gelegt. Wir zeigten, daſs wenn die Wahrnehmung eines äuſsern Gegenstandes zu Stande kommen solle, so müsse der Gegenstand vermittelst der Sinnenwerkzeuge, die

körperlich sind, in unserm äufsern Sinn eine Veränderung des Zustandes hervorbringen, die nun durch den innern Sinn wahrgenommen, und so der Grund der äussern Wahrnehmung wird. Bei einer äufsern Wahrnehmung ist also der äufsere und innere Sinn geschäftig, folglich muss die Wahrnehmung auch von beiden Merkmale enthalten, muss im Raum und in der Zeit seyn. Zu einer Wahrnehmung unsers innern Zustandes, der Liebe, des Zorns u. s. w., ist der äufsere Sinn nicht erforderlich, sondern der innere Sinn verrichtet dies Geschäft allein, daher auch die durch ihm gegebenen Vorstellungen nur das in ihm gegründete Merkmal der Zeit, und nicht das im äufsern Sinn gegründete Merkmal des Raums an sich tragen. —

Man kann also sagen: Allen unsern Wahrnehmungen kommt das Merkmal der Zeit, und allen äufsern Wahrnehmungen auch das Merkmal des Raums zu.

Frägt man weiter, wie ist nun die Vorstellung des Raums und der Zeit in dem Sinne gegründet? so läfst sich freilich darauf

nichts bestimmtes antworten; der Sinn hat eine eigenthümliche Beschaffenheit, die auf den in ihm gemachten Eindruck schlechterdings Einfluſs haben muſs, und diese wird der Grund der oben gedachten Vorstellungen von Raum und Zeit, eben so wie der Abdruck des Petschafts in Siegellack von dem Petschaft eine Form erhält. Dies ist freilich sehr allgemein und unbestimmt, wir können die Beschaffenheit des Sinns, die den Grund zu den Vorstellungen von Raum und Zeit enthält, nicht angeben, aber sind wir nicht über die sinnlichen Eindrücke selbst in eben solcher Ungewiſsheit? Wie geht es zu, daſs mir der Essig sauer schmeckt? Wie ist der Essig beschaffen, daſs grade diese und keine andre Empfindung entspringt? Wer kann und will das beantworten?

Wenn nun aber das oben gesagte wahr ist, so ergiebt sich daraus folgender allgemeiner, wichtiger Satz: *Durch unsere Wahrnehmungen erkennen wir die Gegenstände nicht, wie sie an sich selbst sind,*

sondern nur, wie sie uns durch unsern Sinn in Raum und Zeit erscheinen.

Wenn man auch mit einigen annehmen wollte, daſs der von dem äuſsern Gegenstande auf unsere Sinneswerkzeuge gemachte Eindruck und die bis zum Gehirn fortgepflanzte Bewegung mit dem Gegenstande vollkommen übereinstimmte, (eine gar seltsame Behauptung!) so würde doch die Vorstellung des äuſsern Gegenstandes durch das Merkmal des Raums und der Zeit aufhören, mit dem Gegenstande selbst, der da vorgestellt wird, übereinstimmend zu seyn; d. h. wenn ein Wesen mit einem anders eingerichteten Sinn diesen Gegenstand betrachtete, so würde es auch nicht die Merkmale Raum und Zeit, sondern andere davon verschiedene Merkmale ihm beilegen, und wir würden beide also verschiedene Vorstellungen von einem und demselben Gegenstande haben. — Wir Menschen müssen alle im Raum und der Zeit wahrnehmen, und obgleich durch unsern Sinn den wahrgenommenen Gegenständen diese Merkmale beigelegt werden, so können wir doch im gemeinen

Sprachgebrauch diese unsere Wahrnehmung als Gegenstände selbst behandeln, weil alle Menschen so wahrnehmen; wenn wir aber von Dingen an sich, nicht von unsern Wahrnehmungen von ihnen reden, so müssen wir uns ja hüten, ihnen die Merkmale des Raums und der Zeit beizulegen: und durch diese Bemerkung sind eine Menge Schwierigkeiten gehoben, die sonst unauflöslich sind. —

Es giebt Leute, die Antworten auf Fragen verlangen, die keinen Sinn enthalten, und andere sind Thoren genug, sich eifrig zu bemühen, eine Antwort auf diese Fragen zu geben, die, wie sie auch immer ausfallen mag, Unsinn seyn muſs. Wer eine Frage beantworten will, muſs zuvörderst wissen, ob die Frage Sinn enthält, sonst kömmt, wie Kant sagt, die seltsame Erscheinung, daſs der eine einen Bock melkt, und der andere ein Sieb unterhält.

Wir wollen einige solcher Fragen betrachten, um die Anwendung unsers Resultats zu zeigen.

Gott ist der Schöpfer der Welt, also hat sie einen Anfang; da nun die Zeit unendlich ist, so kann man fragen, warum hat er die Welt nicht tausend Jahre früher oder später gemacht? In ihm kann der Grund nicht liegen, denn er ist unveränderlich, in der leeren Zeit auch nicht, denn in der sind alle Augenblicke einander gleich, auch in der Welt nicht, denn die war noch nicht, und sie könnte unverändert bleiben, wenn man sie auch in der leeren Zeit tausend Jahr vorwärts oder zurücksetzt. So bemüht man sich, eine Antwort auf eine Frage zu finden, die keine Frage ist, das heifst, man kämpft mit Schatten wie mit Riesen, und will das Licht in einem Sack sammeln. Raum und Zeit kömmt nicht den Dingen an sich, sondern nur in so fern zu, als ich sie wahrnehme; wenn ich aber nach dem Entstehen der Welt frage, so rede ich ja nicht vom Entstehen der Wahrnehmung der Welt, sondern von ihr als einem Dinge an sich, und da kann das Merkmal der Zeit auf sie gar nicht angewandt werden.

Eben dies gilt von der Frage, wenn die Welt endlich ist, warum steht sie in dem unendlichen Raume nicht tausend Fuſs weiter nach Osten oder nach Westen? Sie hat eben so wenig Sinn, weil das Merkmal des Raums nicht der Welt als Ding an sich beigelegt werden kann.

Wenn man vom Sitz der Seele spricht, und darunter ein örtliches Seyn versteht, so verfällt man in denselben Fehler; wir können die Seele selbst nicht, sondern nur ihren Zustand durch den innern Sinn wahrnehmen, und da giebt es kein räumlich seyn, also auch keinen Ort.

Aber wenn wir gleich weder durch den äuſsern noch durch den innern Sinn die Gegenstände erkennen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns im Raum und in der Zeit erscheinen, so kann dies doch vielleicht durch die *Einbildungskraft* geschehen. Unter Einbildungskraft verstehen wir das Vermögen des Gemüths, unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen, auch ohne Gegenwart derselben, hervorzubringen. Ich stelle mir die Gesichtszüge, den Gang, den

Ton der Stimme u. s. w. meines abwesenden Freundes vor, dies geschieht durch die Einbildungskraft. Homer stellte sich den Jupiter vor, wie er durch die Bewegung seiner Augenbraunen den Himmel erschüttert, dies war eine Wirkung seiner Einbildungskraft. Die Einbildungskraft ist nun in Rücksicht ihrer Wirkungen von doppelter Art; entweder sie bringt gehabte Wahrnehmungen des Sinns wieder hervor, oder sie erzeugt neue noch nicht gehabte Vorstellungen; im ersten Fall heifst sie *wiederhervorbringend, wiedererzeugend (reproductiv)*, im letztern Fall *hervorbringend, erzeugend (productiv)*. Die Vorstellung von den Gesichtszügen, dem Tone und dem Gange meines verstorbenen Freundes ist eine Wirkung der wiedererzeugenden, die des Teufels beim gemeinen Manne, als eines schwarzen Menschen mit Hörnern, Schweif und Klauen, ist eine Wirkung der erzeugenden Einbildungskraft. Wenn mein Freund mir erzählt, er sey bei dem Zuge der Fischerweiber nach Versailles und der Rückkunft des Königs von da nach Paris ge-

genwärtig gewesen, und mir nun alle dabei vorgefallenen Begebenheiten beschreibt, so liefert ihm seine wiedererzeugende (reproductive) Einbildungskraft den Stoff zu seiner Erzählung. Als Wieland den Oberon dichtete, war seine erzeugende (productive) Einbildungskraft thätig.

Da die wiedererzeugende Einbildungskraft blos gehabte Wahrnehmungen des Sinns ins Bewufstseyn zurückruft, diese aber nothwendig die Merkmale von Raum und Zeit bei sich führen müssen, so werden auch die Vorstellungen, die die erzeugende Einbildungskraft giebt, diese Merkmale nothwendig haben müssen. Wenn meine Einbildungskraft mir die Gestalt meines abwesenden Freundes darstellt, so kann sie ja das Merkmal des räumlich seyns nicht davon trennen, ohne die Vorstellung selbst zu zerstören.

Man kann von der Wahrnehmung durch den Sinn Raum und Zeit nicht trennen, also müssen sie auch bei der Wiedererzeugung durch die Einbildungskraft nothwendig an den Vorstellungen sich finden.

Was aber die erzeugende Einbildungskraft betrift, so besteht ihr ganzes Geschäft im Zusammensetzen, die Theile der Vorstellung selbst, die sie hervorbringt, sind Wahrnehmungen des Sinns; die erzeugende Einbildungskraft ist nicht schöpferisch, sondern sie ist blos bildend, d. h. sie bringt nur die Form, nicht den Stoff der Vorstellung hervor, die sie liefert, der Stoff wird ihr durch den Sinn gegeben. Man denke sich die seltsamste Vorstellung der erzeugenden Einbildungskraft, so wird man immer finden, daſs das Seltsame blos in der Zusammensetzung besteht, die der Einbildungskraft angehört, die zusammengesetzten Theile hingegen aus der Wahrnehmung des Sinns genommen sind. Meine Einbildungskraft bildet mir den Kopf eines schönen Mädchens, der auf den Hals eines Löwen befestigt ist; ihr Leib ist der Leib einer Gans; ihre Füſse, die eines Rehs; sie hat den Schwanz eines Fisches, und auf ihrem Haupte findet sich ein Kranz aus Rosen und Myrthen. Welch ein Ungeheuer! Aber man sieht doch gleich, daſs blos die Verbindung

das Ungeheuer hervorbringt, daſs die Theile der Vorstellung, der Kopf des schönen Mädchens, der Hals des Löwen, der Leib der Gans, die Füſse des Rehs, der Schwanz des Fisches, der Blumenkranz u. s. w. Wahrnehmungen des Sinnes sind. Da nun aber alle Theile, woraus die erzeugende Einbildungskraft ihre Vorstellungen zusammensetzt, nicht Vorstellungen der Dinge an sich sind, sondern nur wie sie uns erscheinen, so wird die zusammengesetzte Vorstellung selbst noch weit weniger dies thun können. Hieraus ergiebt sich also, daſs auch die Einbildungskraft, die reproductive sowohl, als die productive, an Raum und Zeit gebunden sind, und daſs sie also eben so wenig, als der Sinn, uns Vorstellungen von den Dingen an sich liefern, sondern daſs wir durch sie nur Vorstellungen von den Dingen erhalten, wie sie uns im Raum und in der Zeit erscheinen.

Was wir von den Gegenständen der Erfahrung durch unsern Sinn und durch die Einbildungskraft erkennen können, haben wir im Vorhergehenden genugsam dargethan,

aber dadurch ist die Frage: was kann ich wissen? noch nicht völlig aufgelöset, weil wir ausser dem Sinn und der Einbildungskraft noch andere Erkenntnissvermögen haben, für die wir also auch die vorgelegte Frage beantworten müssen.

Die Vorstellungen, die uns durch den Sinn gegeben werden, beruhen auf den Eindruck, den der Gegenstand auf uns macht, und beziehen sich auch ohne alle andere Mittelvorstellung auf denselben. Nennen wir nun alle unmittelbare Vorstellungen eines Gegenstandes *Anschauungen* *), so liefert der Sinn uns Anschauungen. Allein der Sinn nicht allein, sondern auch die Einbildungskraft liefert dergleichen Anschauungen. Von der reproductiven Ein-

*) Man muss den Ausdruck: Anschauungen, wie jeder aus dem Gesagten leicht einsieht, nicht blos von Gesichtsvorstellungen verstehen, er gilt von allen unmittelbaren Vorstellungen. Wenn ich eine Vorstellung von dem Zustande des Nachdenkens habe, in dem ich mich jetzt befinde, so ist dies eben sowohl eine Anschauung, als wenn ich eine Statue sehe, eine Musik höre, eine Rose rieche u. s. w.

Einbildungskraft fällt dies leicht in die Augen, denn sie bringt ja durch den Sinn gehabte Vorstellungen nur wieder hervor, die *also*, wie jene, Anschauungen seyn müſsen. Aber auch von der produktiven Einbildungskraft gilt dies; denn ob sie gleich die durch den Sinn gegebenen Vorstellungen zusammensetzt, so sind doch die Theilvorstellungen unmittelbar, also muſs es die ganze Vorstellung, die mit ihnen völlig gleichartig ist, auch seyn. Wenn meine produktive Einbildungskraft mir einen schönen Knaben mahlt, deſsen braunes lockiges Haar mit Rosen bekränzt ist, und der in seiner Hand einen Lilienstengel führt, so sieht jeder leicht ein, daſs die erzeugte Vorstellung eine Anschauung ist, die sich unmittelbar auf einen Gegenstand bezieht.

Sinn und Einbildungskraft zusammen, als das Vermögen, wodurch wir Anschauungen erhalten, nennen wir das *sinnliche* Erkenntniſsvermögen, oder auch die *Sinnlichkeit*. *) Wir haben auſser den unmittelba-

*) Man braucht den Ausdruck *Sinnlichkeit*, wie meine Leser in der Folge sehen werden, in meh-

ren Vorstellungen von Gegenständen, noch mittelbare Vorstellungen von denselben,* die wir *Begriffe* nennen, und das Vermögen, Begriffe zu haben, nennen wir *Verstand*. Sinnlichkeit, oder das Vermögen, Anschauungen zu haben, legen wir auch den Thieren bei, den Verstand, oder das Vermögen der Begriffe, sprechen wir ihnen ab.

Die Sinnlichkeit liefert uns nicht Vorstellungen von den Gegenständen, wie sie sind, sondern nur, wie sie uns im Raum und in der Zeit erscheinen. Alle unsere Anschauungen sind an die Bedingungen des Raums und der Zeit gebunden; wir können ferner, wenn wir Erkenntnisse durch die Sinnlichkeit haben wollen, nicht über die Erfahrung hinaus gehen, vielleicht kann dies der Verstand; er giebt uns offenbar Vorstellungen, die zu keiner Erfahrung gehören, z. B. von der Gottheit; vielleicht *erkennen* wir auch durch ihn solche übersinnliche Gegenstände, und vielleicht lehrt er uns auch,

*rerer Bedeutung; hier wird er blos in Beziehung auf das Erkenntnissvermögen gebraucht.

was die Dinge an sich, ohne die Bedingungen des Raums und der Zeit sind, — diese Untersuchung müſsen wir jetzt anstellen.

Wir haben oben gesehen, daſs unter den Vorstellungen, die uns die Sinnlichkeit liefert, mehrere sind, die aus der Erfahrung entspringen und auf Empfindung beruhen, dahin gehören z. B. die Vorstellungen des Harten, Weichen, der Farben u. s. w., daſs aber andere durch die Sinnlichkeit gegebene Anschauungen zwar durch Empfindung erweckt, aber nicht durch sie erzeugt werden, sondern in der Beschaffenheit der Sinnlichkeit selbst ihren Grund haben, dies waren Raum und Zeit. Es läſst sich also mit Wahrscheinlichkeit zum voraus vermuthen, daſs eben so der Verstand wohl nicht blos Begriffe liefern werde, die aus der Erfahrung entspringen und auf Empfindung beruhen, sondern daſs er auch, wie die Sinnlichkeit, den Grund zu Vorstellungen enthalte, die zwar durch die Erfahrung erweckt, aber nicht durch sie erzeugt werden. Der erste Theil dieses Satzes, daſs es Begriffe giebt, die aus den Wahr-

nehmungen der Erfahrung geschöpft sind, bedarf fast keines Beweises; jeder sieht, daſs z. B. der Begrif Mensch, aus den Wahrnehmungen des Cajus, Titus, Manlius u. s. w. gebildet ist. Aber der Satz: es sind im Verstande selbst Begriffe gegründet, bedarf einer Untersuchung. Daſs Raum und Zeit in der Sinnlichkeit gegründet seien, erkannten wir dadurch, daſs sie sich an den durch die Sinnlichkeit gegebenen Vorstellungen (Anschauungen) finden, also selbst Anschauungen sind; der Umstand aber, daſs sie allgemein und nothwendig sind, beweiset deutlich, daſs Erfahrung (der Sinneneindruck selbst) nicht die Ursach derselben sein kann, daſs sie also in der Sinnlichkeit selbst gegründet sein müſsen. Eben so findet es sich auch, daſs es Sätze und Begriffe giebt, die unmöglich aus der Erfahrung entspringen können, und die also im Verstande selbst gegründet sein müſsen. Ein solcher Satz ist z. B.: Alles, was geschieht, hat seine Ursache. Wir sehen, daſs dieser Satz zwei von einander verschiedene Begriffe, das,

was geschieht, und die Ursache desselben, als nothwendig und für alle Fälle mit einander verknüpft. Der Satz kann unmöglich aus der Wahrnehmung der Erfahrung entspringen, denn sonst könnte er ja nur höchstens aussagen: dafs bei allem, was wir jetzt entstehen gesehen haben, sich jederzeit eine Ursache gefunden habe, aber nicht, wie er doch thut, dafs *alles*, was geschieht (ohne Ausnahme), nothwendig eine Ursach haben müfse. Ja selbst der Begrif der Ursach kann aus der Erfahrung nicht entsprungen sein. Wir verstehen nämlich unter Ursach dasjenige, worauf, wenn es gesetzt wird, etwas anderes *nothwendig* folgen mufs. Der Begrif des Vorhergehens und Folgens bildet den Begrif der Ursach noch nicht, das Folgen mufs nothwendig sein. Nur dadurch, dafs der Knall nothwendig auf das Abschiessen der Kanone folgt, erhalte ich das Recht, zu sagen, das Abfeuern der Kanone sei die Ursach des Knalls; denn niemand wird sagen, der Umstand, dafs ich meinen Stock in den Winkel stelle, sei die Ursach des Regens, obgleich dies letztere auf das erste

diesmal folgt. Man sieht aber leicht ein, daſs die Erfahrung eine solche nothwendige, für *alle* Fälle gültige Folge nie lehren kann, also kann der Begrif der Ursach auch nicht aus ihr entspringen, sondern muſs im Verstande selbst gegründet sein. Ein anderes Beispiel wird die Sache vielleicht noch deutlicher machen. Wir legen einem Dinge Eigenschaften bei, diese Eigenschaften, die da wechseln können und die wir Accidenzen nennen, müſsen an etwas sich finden, es muſs ein Etwas gedacht werden, das diese Eigenschaften hat, es muſs ein Beharrliches gedacht werden, an dem diese Accidenzen wechseln. Dies Etwas, dies Beharrliche nennen wir *Substanz*. Kein Mensch aber kann sagen, er habe je eine Substanz wahrgenommen. Eigenschaften der Substanz kann er wahrnehmen, aber die Substanz selbst, welche diese Eigenschaften hat, ist nie wahrzunehmen. Man sagt, der Baum ist grün, hoch, rund, voll Blätter etc. Das alles sind Wahrnehmungen, aber das Ding, was nun grün, hoch, rund, voll Blätter u. s. w. ist, kenne ich

dadurch immer noch nicht, und was man mir auch immer von ihm sagen mag, so betrift dies blos seine Accidenzen. Der Begrif der Substanz ist also kein Erfahrungsbegrif, sondern im Verstande selbst gegründet. — So ist der Begrif des Einfachen kein Erfahrungsbegrif, denn alles, was wir wahrnehmen, ist bis ins Unendliche theilbar; eben so wenig kann der Begrif der Gottheit, als des Allervollkommensten, ein Erfahrungsbegrif sein.

Diese Beispiele beweisen uns nun, daſs die Vorstellungen, die uns der Verstand liefert, ihrem Ursprunge nach von doppelter Art sind, entweder *Erfahrungsbegriffe*, oder *Verstandesbegriffe*. Der Erfahrungsbegrif beruht auf sinnlichen Wahrnehmungen (Anschauungen), die die Merkmale von Raum und Zeit an sich tragen und deshalb die Gegenstände nicht darstellen, wie sie an sich sind, sondern nur, wie sie uns bei der Beschaffenheit unserer Sinnlichkeit durch dieselbe gegeben werden; folglich können die auf diese Anschauungen beruhenden Erfahrungsbegriffe eben so wenig uns Vorstel-

lungen von den Dingen an sich geben. Da ich schon durch meine Anschauung nicht weiſs, was Cajus, Titus, Livius u. s. w. an sich sind, so werde ich dies um so weniger durch den Begrif, Mensch, erkennen, den ich aus diesen genannten Anschauungen gebildet habe.

Es bleibt also nur noch die Frage übrig, ob unser Verstand nicht etwa durch die in ihm gegründeten Begriffe die Dinge an sich erkennt und uns so durch sich selbst eine Erkenntniſs der Dinge verschaft, die auſserhalb der Sinnenwelt liegen, z. B. von der Gottheit, Unsterblichkeit der Seele, Freiheit des Willens, warum es uns eben so sehr zu thun ist. Um diese Frage beantworten zu können, wollen wir zuförderst uns bemühen, die in dem Verstande selbst gegründeten Begriffe vollständig darzulegen. Da sie in der Art und Weise, wie der Verstand seine Funktionen verrichtet, gegründet sein müſsen, so frägt sich, welches sind die Funktionen des Verstandes? Die Antwort ist leicht; der Verstand bildet entweder Begriffe, oder Urtheile, oder Schlüs-

se, auf der Art und Weise also, wie der Verstand Begriffe bildet, wie er urtheilt und wie er schliefst, werden die in ihm gegründeten Begriffe beruhen. —

Wenn man die Funktion des Verstandes beim Bilden der Begriffe genau untersucht, so findet man, dafs sie mit der des Urtheilens völlig übereinkömmt, oder mit andern Worten, dafs das Bilden eines Begrifs nur durch ein Urtheil möglich ist. Wir wollen dies an einem Beispiele erläutern: Wie entsteht der Begrif *Mensch?* Ich vergleiche die Anschauungen Cajus, Titus, Livius u. s. w. unter einander, um die Merkmale aufzufinden, die ihnen allen gemeinschaftlich zukommen; da finde ich nun folgende: sie sind Körper, organisirt, leben, empfinden, denken und wollen; verbinde ich nun alle diese gefundenen Merkmale in eine Einheit des Bewufstseins, so entsteht der Begrif *Mensch.* Die einzelnen verbundenen Merkmale finde ich nur durch Urtheile: Cajus, Titus, Livius ist ein organisirter Körper; Cajus, Titus, Livius ist ein lebendes Wesen; Cajus, Titus, Li-

vius ist ein empfindendes, denkendes und wollendes Wesen. Eben so geschieht das Verbinden der einzelnen Merkmale durch ein Urtheil: Ein organisirter Körper, der da lebt, empfindet, denkt und will, ist ein Mensch. Wir übergehen also, wenn wir die Begriffe, die im Verstande liegen, aus den Functionen deſselben ableiten wollen, die Function des Begriffe Bildens, weil sie mit der des Urtheilens zusammenfällt.

Die Function des Verstandes beim Bilden der Urtheile, wird so verschieden sein, als es verschiedene Arten von Urtheile, nicht ihrem Inhalte nach, denn der geht dem Verstande nichts an, weil ihm dieser gegeben wird, sondern ihrer Form nach, die ein Werk des Verstandes ist, giebt.

Die Logik nun, deren eigentliches Geschäft es ist, die Functionen des Verstandes zu zergliedern, nennt uns folgende 12 Arten der Urtheile: *)

*) Ich muſs die Eintheilung der Urtheile aus der Logik hier entlehnen und verweise diejenigen, die

1. einzelne, 2. besondere, 3. allgemeine.

4. bejahende, 5. verneinende, 6. einschränkende.

7. categorische, 8. hypothetische, 9. disjunctive.

10. problematische, 11. afsertorische, 12. apodiktische.

In einem *einzelnen* Urtheile wird das Merkmal von *einem* Gegenstande ausgesagt oder abgesprochen, z. B. *Cajus* ist reich, *Cajus* ist nicht reich; aus der Function des Verstandes beim Bilden der einzelnen Urtheile entspringt also der Begrif der *Einheit*. In einem *besondern* Urtheile wird das Merkmal mehreren Gegenständen beigelegt oder abgesprochen, z. B.: *Einige* Menschen sind krank, *einige* Menschen sind nicht krank; aus der Function des Verstandes beim Bilden der besondern Urtheile entspringt also der Begrif des Mehr als Eins seyn, d. h. der *Vielheit*. (Man sieht

hierüber mehr nachlesen wollen, auf mein oder irgend ein anderes neues Lehrbuch der Logik.

leicht ein, daſs viel hier nicht etwa dem wenigen, sondern dem Eins entgegengesetzt wird.) In einem *allgemeinen* Urtheile wird das Merkmal einer ganzen Klasse von Dingen beigelegt oder abgesprochen, z. B.: *alle* Menschen sind sterblich; aus der Function des Verstandes also beim Bilden der allgemeinen Urtheile entspringt der Begrif der *Allheit*.

In einem *bejahenden* Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal beigelegt, z. B.: Cajus ist gelehrt; die Function des Verstandes beim Bilden der bejahenden Urtheile giebt also den Begrif der *Bejahung*. In einem *verneinenden* Urtheile wird dem Subjekt ein Merkmal abgesprochen, z. B.: Cajus ist nicht groſs; aus der Function des Verstandes beim Bilden der verneinenden Urtheile entspringt der Begrif der *Verneinung*. In einem *einschränkenden* Urtheile wird einem Subjekte ein verneinendes Merkmal beigelegt und dasselbe dadurch in eine Klaſse von Dingen versetzt, denen ein Merkmal nicht zukommt, wodurch also die unendliche Sphäre des Möglichen überhaupt einge-

schränkt wird; so wird z. B. in dem einschränkenden Urtheile: Cajus ist nicht-gelehrt (*un*gelehrt), dem Cajus das verneinende Merkmal nicht-gelehrt beigelegt, d. h. man theilt die Sphäre aller möglichen Wesen in zwei Klassen, in die, denen das Merkmal, gelehrt zu sein, zukommt, und in die, denen es nicht zukommt, scheidet die erstern von den letztern ab, und setzt den Cajus in die Klasse der letztern; es ist also durch dieses Urtheil die Sphäre von Wesen, worunter Cajus gehören konnte, kleiner gemacht, d. h. eingeschränkt worden. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der eingeschränkten Urtheile beruht also der Begrif der *Einschränkung*.

In einem *categorischen* Urtheil wird bestimmt, ob das Prädikat *in* dem Subjekt als enthaltend gedacht wird, oder nicht, ob es von demselben eine Theilvorstellung sei, oder nicht, z. B.: Cajus ist gelehrt, Cajus ist nicht krank, aus der Function des Verstandes bei den categorischen Urtheilen entspringen also die Begriffe der *Inhärenz* und *Subsistenz*. In einem *hypothetischen* Ur-

theile wird bestimmt, daſs zwei categorische Urtheile sich so gegen einander verhalten, daſs das eine der Grund sei, das andere zu setzen oder nicht zu setzen. Z. B. wenn es regnet, so wird es naſs. Auf der Function des Verstandes also beim Bilden der hypothetischen Urtheile beruht der Begrif der Causalität und Dependenz (*Abhängigkeit*). In einem *disjunctiven* Urtheile sind mehrere categorische Urtheile so unter einander verbunden, daſs sie als Theile ein Ganzes ausmachen, und zwar, daſs das Setzen des einen der Grund vom Nichtsetzen des andern, und das Nichtsetzen des einen der Grund vom Setzen des andern wird. Z. B.: Cajus ist entweder weiſs, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben. Hier sind die einzelnen verbundenen Urtheile: Cajus ist weiſs, Cajus ist schwarz, Cajus ist gelb, Cajus ist kupferfarben; sie sind aber *so* verbunden, daſs, wenn ich eins von ihnen setze, z. B. Cajus ist weiſs, ich die andern nicht setzen kann, nicht sagen kann: Cajus ist schwarz, ist gelb, ist kupferfarben; umgekehrt, wenn ich eins

nicht setze, kann ich die andern setzen; z. B. wenn ich nicht setze, Cajus ist schwarz, so kann ich setzen: er ist entweder weiſs, oder gelb, oder kupferfarben. Dinge, die so mit einander verbunden sind, daſs eins das andere bestimmt und durch daſselbe wieder bestimmt wird, die Theile eines Ganzen ausmachen, von denen sagt man, sie stehen in Gemeinschaft, also beruht auf der Function des Verstandes bei den disjunctiven Urtheilen der Begrif der *Gemeinschaft*.

In einem *problematischen* Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als *möglich* dargestellt. Cajus *kann* gelehrt sein, also beruht auf der Function des Verstandes beim Bilden der problematischen Urtheile der Begrif der *Möglichkeit* und seines Gegentheils der *Unmöglichkeit*. In einem *aſsertorischen* Urtheile wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als geschehen angegeben, Cajus *ist* gelehrt. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der aſsertorischen Urtheile beruht also der Begrif des *Daseins* und seines Gegentheils des

Nichtseins. In einem *apodictischen* Urtheile endlich wird die Verbindung von Subjekt und Prädikat als *nothwendig* angegeben. Z. B.: Ein Dreieck *muſs* drei Winkel haben. Auf der Function des Verstandes beim Bilden der apodictischen Urtheile beruht also der Begrif der *Nothwendigkeit* und seines Gegentheils der *Zufälligkeit.*

Die auf diese Weise erhaltenen 12 Begriffe sind folgende: 1. Einheit, 2. Vielheit, 3. Allheit, 4. Bejahung, 5. Verneinung, 6. Einschränkung, 7. Inhärenz und Subsistenz, 8. Causalität und Dependenz, 9. Gemeinschaft, 10. Möglichkeit und Unmöglichkeit, 11. Dasein und Nichtsein, 12. Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Kant hat diesen Begriffen den Namen der *Categorien* ertheilt.

Wenn der Verstand ein Urtheil fällen will, so muſs er zuförderst überlegen, ob und welche Verbindung zwischen den gegebenen Vorstellungen statt finden könne. Dies nennt man *reflectiren;* und auf der Art und Weise, wie der Verstand dies Geschäft verrichtet, beruhen ebenfalls Begriffe, die

so,

so, wie die Categorien, nicht aus der Erfahrung entspringen, sondern im Verstande selbst gegründet sind. Man nennt sie *Reflexionsbegriffe.* Sie werden sich leicht auffinden lassen, wenn man die vorhin genannten möglichen Urtheile betrachtet.

Um zu wissen, ob Vorstellungen zu einem einzelnen, besondern oder allgemeinen Urtheil taugen, muss ich untersuchen, ob sie alle zu dem gegebenen Merkmal einerlei oder ein verschiedenes Verhältniss haben, im ersten Fall entsteht ein allgemeines, im zweiten Fall ein besonderes Urtheil. — Ich sage, alle Menschen sind sterblich, weil *alle* Menschen einerlei Verhältniss zu dem Merkmal *sterblich* haben, sich mit demselben in ein Bewusstsein verbinden lassen; so wie ich hingegen nur sage, einige Menschen sind gelehrt, weil *nicht* alle Menschen sich mit dem Merkmal gelehrt in ein Verhältniss verknüpfen lassen. In dieser Rücksicht wird das einzelne Urtheil als ein allgemeines betrachtet, weil das Merkmal von dem ganzen Subjekt ausgesagt wird.

Um zu wissen, ob aus gegebenen Vorstellungen ein bejahendes, oder ein verneinendes, oder ein limitirendes Urtheil zu bilden sei, muss ich untersuchen, ob das Subjekt und Prädikat mit einander übereinstimmen oder einander widersprechen; ich sage, Cajus ist gelehrt, weil die Vorstellungen Cajus und gelehrt übereinstimmen, sich in ein Bewusstsein vereinigen lassen, so wie ich hingegen sage: Ein Cirkel ist nicht eckigt, weil Cirkel und eckigt sich einander widersprechen, sich nicht zusammen in ein Bewusstsein vereinigen lassen. Die einschränkenden Urtheile werden in dieser Rücksicht als bejahende betrachtet, weil man auf den Inhalt des Merkmals nicht sieht. Aus dieser Reflexion entspringen die Begriffe von *Einstimmung und Widerstreit.*

Um zu wissen, ob Vorstellungen ein categorisches oder hypothetisches oder disjunctives Urtheil geben, muss ich das Verhältniss der Vorstellungen unter einander untersuchen; bestimme ich, ob die eine *in* der andern enthalten ist, oder nicht, bestimme ich ihr Verhältniss als Sub-

jekt und Prädikat, als ganze und Theilvorstellung, so entsteht ein categorisches Urtheil; z. B. Cajus ist gelehrt. Hier ist das Verhältniſs ein *inneres*. Bei den hypothetischen und disjunctiven Urtheilen hingegen betrachte ich die Vorstellungen nicht als eine in der andern enthalten, sondern ihr Verhältniſs auſser einander; z. B. in dem hypothetischen Urtheile: wenn es regnet, so wird es naſs; da sind: es regnet und es wird naſs, zwei *auſser* einander befindliche Vorstellungen, und dies ist auch der Fall bei dem disjunctiven Urtheile: Cajus ist entweder weiſs, oder schwarz, oder gelb, oder kupferfarben, wo die Vorstellungen, Cajus ist weiſs, Cajus ist schwarz, Cajus ist gelb, Cajus ist kupferfarben, nicht *in* einander, sondern *auſser* einander sich befinden. Dies giebt die Reflexionsbegriffe vom *Innern* und *Äuſsern*.

Das äuſsere Verhältniſs der Vorstellungen bei den hypothetischen Urtheilen ist von dem bei den disjunctiven Urtheilen freilich sehr verschieden. Bei dem hypothetischen Urtheile bestimmt der Vordersatz

zwar den Nachsatz, wird aber nicht durch ihn bestimmt. Wenn ich das regnen setze, muſs ich freilich auch das naſs werden setzen, aber nicht umgekehrt, wenn ich das naſs werden setze, muſs ich auch das regnen setzen, denn es kann auch auf eine andere Art naſs geworden sein. Bei den disjunctiven Urtheilen hingegen bestimmen sich, wie ich oben S. 46. gezeigt, die Theile des Urtheils unter einander wechselseitig.

Will ich wiſsen, ob ein Urtheil problematisch, oder aſsertorisch, oder apodictisch ausgesprochen werden muſs, so muſs ich untersuchen, ob die Verknüpfung zwischen Subjekt und Prädikat blos den Gesetzen meines Denkens gemäſs geschehen kann, denselben nicht widerspricht, d. h. mit der *Form* meines Denkens und Urtheilens übereinkommt, so entsteht ein problematisches Urtheil, oder ob die Verknüpfung einen Grund in dem Gegenstande selbst, in der Materie des Urtheils hat, so entsteht ein aſsertorisches oder apodictisches Urtheil. Wenn ich sage: Cajus kann ge-

lehrt sein, so heifst dies, es widerstreitet die Verknüpfung zwischen Cajus und gelehrt keinem Gesetze meines Denkens, sage ich, Cajus ist gelehrt, oder ein Dreieck mufs drei Winkel haben, so sage ich nicht blos, die Verknüpfung von Cajus und gelehrt, von einem Dreieck und drei Winkel widerstreite den Gesetzen meines Denkens nicht, sondern sie sei auch in den Vorstellungen des Urtheils, in der Materie des Urtheils gegründet. Hieraus entspringen also die Begriffe von *Form* und *Materie*.

Wir hätten also folgende Reflexionsbegriffe aufgefunden: 1. Einerleiheit und Verschiedenheit, 2. Einstimmung und Widerstreit, 3. das Innere und Äufsere, 4. die Form und Materie.

Aufser der Function des Begriffebildens und des Urtheilens hat der Verstand noch die des Schliefsens. *Schliefsen* heifst die Wahrheit oder Falschheit eines Urtheils aus einem andern herleiten.

Die Herleitung eines Urtheils aus dem andern geschieht entweder unmittelbar oder mittelbar. So leite ich z. B., ohne einen

andern Satz zu Hülfe zu nehmen, aus dem Urtheil: *alle* Menschen sind sterblich, den Satz her: also sind auch *einige* Menschen sterblich. Diese unmittelbaren Schlüſse heiſsen *Verstandesschlüſse.* Der Schluſs hingegen:

Alle Menschen sind sterblich;
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich,

ist mittelbar, weil ich den Satz: Cajus ist sterblich, vermittelst des Satzes: Cajus ist ein Mensch, aus dem Satze: Alle Menschen sind sterblich, herleite. Diese mittelbaren Schlüſse nennt man *Vernunftschlüſse;* so wie der Verstand, in so fern er die mittelbaren Schlüſse bildet, *Vernunft* genannt wird. Der Satz, aus dem ein anderer abgeleitet wird, heiſst der *Obersatz;* der Satz, vermittelst welchen die Ableitung geschieht, der *Untersatz,* und der abgeleitete Satz der *Schluſssatz.* In einem jeden mittelbaren Schluſse ist der Obersatz der *Grund* der Wahrheit des Schluſssatzes, so wie der Schluſssatz die *Folge* aus dem Ober-

satze ist. Der Grund ist aber die Bedingung der Folge, und die Folge das Bedingte des Grundes, also kann ich auch den Obersatz die *Bedingung* und den Schlufssatz das *Bedingte* nennen. Nun kann die Vernunft einen doppelten Weg nehmen, sie kann entweder einen gegebenen Satz als ein Bedingtes (Schlufssatz) betrachten und seine Bedingung (Obersatz) suchen, die gefundene Bedingung (Obersatz) von neuem als ein Bedingtes (Schlufssatz) betrachten, und eine neue Bedingung (Obersatz) suchen, mit dieser gefundenen Bedingung von neuem so verfahren u. f. w.; oder sie kann auch einen gegebenen allgemeinen Satz als Bedingung (Obersatz) betrachten und aus ihm ein Bedingtes, einen Schlufssatz, ableiten. Das Heruntersteigen der Vernunft von der Bedingung zum Bedingten hat seine Gränzen, ist das Bedingte von der Art, dafs es nicht weiter als Bedingung gebraucht werden kann, und das ist der Fall, wenn es keine allgemeine Regel ist, denn alsdann enthält es nichts unter sich, so ist die Vernunft mit ihren Bemühungen zu Ende. Anders ver-

hält es sich mit dem Aufsteigen der Vernunft von dem Bedingten zur Bedingung, hier wird die Vernunft nur dann erst Ruhe haben, wenn sie eine Bedingung gefunden hat, die nicht wieder als ein Bedingtes betrachtet werden kann, d. h. bis sie zum *Unbedingten* gekommen ist. In der Function der Vernunft liegt also der Begrif des *Unbedingten*, und da wir alle in der Vernunft gegründeten Begriffe *Ideen* nennen, so ist der Begrif des Unbedingten eine *Idee*.

Man theilt nun die Vernunftschlüsse, wie in der Logik gezeigt wird, nach dem Obersatze in *categorische*, wo der Obersatz ein categorisches Urtheil, in *hypothetische*, wo der Obersatz ein hypothetisches Urtheil, und in *disjunctive*, wo der Obersatz ein disjunctives Urtheil ist. So ist der Schluſs:

Alle Menschen sind sterblich,
Cajus ist ein Mensch,

Also ist Cajus sterblich.

ein categorischer Schluſs.

Wenn es regnet, so wird es nafs,
Es regnet aber jetzt.

Also wird es nafs.

ist ein hypothetischer Schlufs.

Cajus ist entweder gelehrt, oder er ist ungelehrt;
Nun ist Cajus aber gelehrt,

Also ist er nicht ungelehrt.

ist ein disjunctiver Schlufs.

Die Idee des Unbedingt[illegible] auf diese drei Arten der Schlüfse angewandt, wird also in folgende drei Ideen zerfallen. Bei einem categorischen Vernunftschlufs liegt das Verhältnifs von Subjekt und Prädikat (von ganzer und Theilvorstellung) zum Grunde, er giebt also die Idee des *unbedingten Subjekts*, was nicht als Prädikat wieder betrachtet werden kann. Bei einem hypothetischen Vernunftschlufs liegt das Verhältnifs des Grundes zur Folge zum Grunde, er giebt also die Idee von dem *unbedingten Grunde*. Bei einem disjunctiven Vernunftschlufs liegt das Verhältnifs des Theils zum Ganzen zum

Grunde, er giebt also die Idee des *unbedingten Ganzen.*

So hätten wir also nunmehr vollständig alle die Begriffe aufgezählt, die in dem Verstande selbst (das Wort in weiterer Bedeutung genommen, in so fern es der Sinnlichkeit entgegen gesetzt wird) gegründet sind. Jetzt müſsen wir nun zuförderst untersuchen, welche von diesen Begriffen ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung haben, und welche nicht.

Daſs die *Categorien* von uns auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, leidet keinen Zweifel. Wir sprechen von *einem*, von *vielen*, von *allen* Menschen. Wir sagen, die Süſsigkeit des Zuckers sei eine *Realität* (eine Bejahung), der Schatten eine *Negation;* und bei der grünen Farbe z. B. gäbe es mehrere Grade, die gegebene also sei *eingeschränkt*, es gäbe ein stärkeres Grün. Wir haben das Gesetz, daſs die *Substanz* der Dinge unwandelbar bleibt, trotz aller Veränderungen, die mit den Dingen vorgehen mögen,

wir fragen nach der *Ursach* des Regens und Schnees, und finden die Dinge im Raume in *Gemeinschaft.* Wir sagen, es sei *möglich,* daſs es heute regne, *wirklich,* daſs es jetzt kalt sei, und erklären es, nach den Gesetzen der Elektricität für *nothwendig,* daſs die auf den Thürmen angebrachten Blitzableiter die Thürme selbst gegen das Einschlagen des Blitzes sichern.

Die *Reflexionsbegriffe* müſsen durchaus auch auf Erfahrung ihre Anwendung haben, denn da sie überhaupt dazu dienen, ein Urtheil zu Stande zu bringen, wie oben gezeigt worden, so müſsen sie auch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden, weil man sonst über dieselben gar kein Urtheil fällen könnte.

Ganz anders hingegen verhält es sich mit den Ideen, die in der Vernunft ihren Ursprung haben, und die sich, wie wir gesehen haben, alle auf die Idee des *Unbedingten* zurückführen laſsen; aber für diese Idee läſst sich kein Gegenstand der Erfahrung auffinden, denn alle unmittelbare Vorstellungen von Gegenständen der Erfahrung

(Anschauungen) sind den Bedingungen des Raums und der Zeit nothwendig unterworfen, wie wir dies eben dargethan haben. Es leiden also die Ideen keine Anwendung auf Erfahrung, es giebt in der Sinnenwelt weder ein unbedingtes Subjekt, noch einen unbedingten Grund, noch ein unbedingtes Ganze.

Da wir nun, wie der Titel dieses Abschnitts zeigt, uns hier fürs erste bloſs mit den Erfahrungserkenntniſsen beschäftigen, so laſsen wir die Ideen und ihren Gebrauch bis zum folgenden Abschnitt liegen.

Raum und Zeit kommen den Gegenständen zu, in so fern sie von uns angeschaut werden, aber eben deshalb sind die Vorstellungen der Sinnenwelt nicht mit den Dingen an sich selbst völlig übereinstimmend, sondern wir kennen nur die *Erscheinungen* der Dinge *(Phänomena)*. Wir unterscheiden von diesen die *Noumenen*, worunter der Verstand sich die *Dinge an sich* denkt, in so fern sie nicht Gegenstände der sinnlichen Anschauung sind, die nun nicht durch unsere Sinnlichkeit ange-

schaut werden und die also auch den Bedingungen unserer sinnlichen Anschauungen nicht *unterworfen* sind. Ob der Verstand *von diesen* Dingen an sich (Noumenen) etwas bestimmen kann, oder nicht, können wir jetzt noch nicht untersuchen, da wir es nur mit Gegenständen der Erfahrung zu thun haben, die alle Erscheinungen sind.

Wir stoſsen nunmehr auf eine andere Frage, mit welchem Rechte legen wir den Gegenständen der Erfahrung die Merkmale von Raum und *Zeit bei*, da diese doch nicht in den Gegenständen, sondern in unserer Art, sie anzuschauen, gegründet sind?

Und eben so, mit welchem Rechte legen wir die Categorien und Reflexionsbegriffe, die in der Art und Weise, wie unser Verstand denkt, gegründet sind, den Gegenständen der Erfahrung als Merkmale bei?

Die Antwort auf den ersten Theil der Frage ist leicht. Soll ein Gegenstand von uns angeschaut werden; so muſs er so beschaffen sein, daſs er auf unsere Sinnlich-

keit Eindruck macht, er *muſs* sich also den Bedingungen der Sinnlichkeit unterwerfen, die Form des Raums und der Zeit annehmen, weil er sonst kein Gegenstand der Anschauung für uns sein würde. Schwieriger ist der zweite Theil der Frage: mit welchem Rechte wenden wir die Categorien und Reflexionsbegriffe auf die durch den Sinn gegebenen Anschauungen an? Daſs wir es thun, ist S. 58 gezeigt worden. Die Antwort, die gegeben werden kann, ist freilich die, weil dies die Bedingungen sind, unter denen sie allein von uns gedacht werden können; aber diese Antwort scheint nicht befriedigend zu sein. Ein Gegenstand der Erfahrung muſs angeschaut werden können, muſs irgend einmal auf die Sinnlichkeit einen Eindruck machen können, wenn Vorstellungen von ihm statt finden sollen. Ein Gegenstand, der nicht angeschaut werden *könnte*, wäre kein Gegenstand der Erfahrung.

Dies sichert uns die Anwendung von Raum und Zeit auf Gegenstände der Erfahrung. Aber so ist der Fall nicht beim

Denken der Gegenstände der Erfahrung. Ich könnte doch eine sinnliche Vorstellung von einem Gegenstande der Erfahrung haben, wenn dieselbe auch so beschaffen wäre, daſs sie sich unter die Gesetze des Verstandes nicht bringen lieſse, und also von uns nicht gedacht werden könnte. Die Möglichkeit der Anschauung ist zur Vorstellung eines sinnlichen Gegenstandes nothwendig, aber das Denken nicht. Wie helfen wir uns aus diesem Labyrinth?

Wir unterscheiden sinnliche Wahrnehmung von *Erkenntniſs* eines Gegenstandes. Bei der sinnlichen Wahrnehmung verbinde ich Merkmale zusammen, ohne zu bestimmen, ob diese Verbindung allgemein und nothwendig sei, ob ich zum zweiten-, dritten-, viertenmal u. s. w. dieselbe Verbindung anstellen werde, und werde anstellen können, und ob andere auſser mir auch diese Verbindung machen werden. Hätten wir nun blos sinnliche Wahrnehmungen und verknüpften unsere Vorstellungen auf eine willkührliche oder zufällige Art, so würde ein bloſses Spiel der Vorstellungen, und nie

Erkenntnifs in uns sich finden. Die Erkenntnifs eines Gegenstandes setzt voraus, dafs die Verbindung der Merkmale einer Wahrnehmung, oder der Wahrnehmungen unter einander, nicht willkührlich und zufällig, sondern allgemein gültig und nothwendig sei; ich und alle andere müfsen dieselbe Verbindung immer anstellen. Ein Beispiel soll dies deutlicher machen. Ich nehme wahr, dafs es blitzt und darauf nehme ich wahr, dafs es donnert; sage ich nun: es blitzt und es donnert, so drücke ich nur meine Wahrnehmung aus und habe keine Erkenntnifs, so bald ich aber beide mit einander nothwendig verbinde und sage: der Blitz ist die Ursach des Donners, so habe ich Erkenntnifs und will, dafs die Verbindung zwischen Blitz und Donner von allen so angestellt werde. Eine Verknüpfung, in der ich und alle zu aller Zeit übereinstimmen, die also nicht wechselnd und willkührlich ist, (mit einem Worte: Erkenntnifs eines Gegenstandes) wird vorgestellt, als wäre sie in etwas gegründet, dafs für alle immer dafselbe und ihrer Willkühr

nicht

nicht unterworfen ist, d. h. als beruhe sie im Objekte der Wahrnehmung; der folgende Satz wird also richtig sein: *Wahrnehmung objectiv* (als im Gegenstande gegründet) *betrachtet, wird Erkenntniſs.*

Erkenntniſs ist also nicht möglich, ohne Verknüpfung nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen. Diese Verknüpfung setzt zweierlei voraus. Ein Mannigfaltiges, welches verknüpft wird, dies wird uns durch die Sinnlichkeit gegeben, denn in der Natur des Raums und der Zeit, in denen sich jede Anschauung finden muſs, liegt es, daſs jede sinnliche Wahrnehmung Mannigfaltiges enthalte, weil Raum und Zeit bis ins unendliche theilbar sind *); ferner gehört dazu ein Verknüpfen nach allgemeinen Gese-

*) Ich kann von keinem Theile des Raums und der Zeit sagen, er sei der kleinste. Es versteht sich, daſs hier nicht von einer wirklich vorgenommenen Theilung eines Körpers im Raume die Rede sei, da wird bei aller Feinheit der Instrumente eine Grenze sich finden. Hier ist von einer Theilung die Rede, die ich in Gedanken vornehme, und die ist, wie in der Mathematik *bewiesen* wird, unendlich.

tzen. Verknüpfen ist eine Handlung des Verstandes, in ihm liegen auch allgemeine und nothwendige Gesetze, nach welchen er seine Function der Verknüpfung verrichtet; sollen also sinnliche Wahrnehmungen zu Erkenntnissen erhoben werden, so ist dies nur möglich, wenn sie so beschaffen sind, daſs das Mannigfaltige sich nach den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Verstandes zu einer Einheit des Objekts verknüpfen lassen, und so bald diese Verknüpfung geschehen ist, werden auch die auf sie beruhenden Categorien den Wahrnehmungen als Merkmal beigelegt werden müſsen. Auch unter den Reflexionsbegriffen müſsen die sinnlichen Wahrnehmungen stehen, da die Möglichkeit aus ihnen ein Erfahrungsurtheil zu Stande zu bringen, nothwendig voraussetzt, daſs ich die zu verbindenden Wahrnehmungen nach den Reflexionsbegriffen unter einander vergleiche.

Nach dem, was wir im Vorhergehenden gesagt haben, wird sich nunmehr auch der genaubestimmte Begriff einer Categorie leicht verstehen laſsen: Eine Categorie ist ein rei-

ner Verstandesbegriff, der den Erscheinungen deshalb beigelegt wird, weil der Verstand sie nach allgemeinen Gesetzen verbindet, um Erkenntniſs derselben zu Stande zu bringen.

Man kann hiergegen freilich noch einwenden, daſs die Nothwendigkeit der Anwendung der Categorien auf sinnliche Wahrnehmungen auf der Voraussetzung beruhe, daſs von den letztern Erkenntniſs zu Stande gebracht werden soll, da dann eine Verknüpfung des Mannigfaltigen der sinnlichen Wahrnehmungen nach nothwendigen Gesetzen (die also im Verstande selbst liegen müſsen, weil sie nothwendig sein sollen,) geschehen muſs, und daſs also Möglichkeit der Erkenntniſs voraus setzt, daſs das Mannigfaltige der sinnlichen Wahrnehmungen sich nach diesen Gesetzen in eine Einheit des Bewuſstseins verknüpfen laſse. Wie aber, wenn man nun auf Erkenntniſs der Gegenstände Verzicht thut? wenn man sagen wollte, für mich haben die reinen Verstandesbegriffe keine Bedeutung und Anwendung, weil ich mich mit bloſsen Wahrnehmungen

begnüge? Wie will man die Nothwendigkeit der Erkenntniſs selbst darthun? —

Wir sind uns bewuſst, daſs das Bewuſstsein *Ich*, bei dem Wechsel aller unserer Zustände immer daſselbe bleibt; ja alles unser Vorstellen würde aufgehoben werden, wenn das Bewuſstsein *Ich* wechselte. Ich bitte meine Leser, hier das Bewuſstsein Ich, was alle unsere Vorstellungen und das Bewuſstsein aller unserer Zustände begleitet, nicht mit dem Bewuſstsein unserer Zustände zu verwechseln, das letztere ist freilich veränderlich, jenes aber bleibt stets daſselbe. *Die* Vorstellung Ich, die ich jetzt habe, muſs noch dieselbe sein, die ich vor zehn Jahren hatte, denn sonst würde ich gar nicht wissen, daſs ich vor zehn Jahren war. Diese unveränderliche Vorstellung Ich erkenne ich durch mein Selbstbewuſstsein, sie ist, wie ich aus eben der Quelle weiſs, eine nothwendige Vorstellung. Auſser diesem Bewuſstsein Ich, habe ich noch das Bewuſstsein eines Mannigfaltigen von Vorstellungen, die ich alle als *meine* Vorstellungen erkenne. Ich kann sie aber nur als *meine*

Vorstellungen erkennen, insofern ich mit jeder derselben die Vorstellung *Ich* (habe die Vorstellung) verbinden kann. Ich kann aber wiederum nicht wissen, dass die Vorstellung *Ich*, die sich mit allen diesen Vorstellungen verbinden muss, eine und dieselbe ist, als wenn alle diese mannigfaltigen Vorstellungen sich in eine Einheit des Bewusstseins verbinden lassen, womit ich nun die Vorstellung *Ich* verknüpfe.

In einer gegebenen Anschauung A findet sich das Mannigfaltige a, b, c, d u. s. w. Da ich mir nun des Ganzen als *meiner* Vorstellung muss bewusst werden können, so muss ich mir auch bewusst werden können, dass die Vorstellung *Ich* (habe die Vorstellung), die mit jedem Theile derselben, mit a, mit b, mit c, mit d u. s. w. sich verbinden lässt, eine und dieselbe ist, dis ist aber nur so möglich, dass die mannigfaltigen Theile sich in eine Einheit des Bewusstseins A zusammen fassen lassen, welches nun von der Vorstellung *Ich* begleitet wird. Es müssen daher alle Vorstellungen, die ich habe, sich zur Einheit des Bewusstseins vereinigen lassen.

Vereinigung liegt nicht in dem Mannigfaltigen, sondern ist etwas Hervorgebrachtes und setzt den Verstand als thätiges Vermögen voraus, der dasselbe verknüpft. Der Verstand aber kann nicht anders verknüpfen, als nach den in ihm gegründeten nothwendigen Gesetzen (Formen des Denkens), so wie die Sinnlichkeit nicht anschauen kann, als nach der in ihr liegenden Form des Raums und der Zeit.

Die Möglichkeit der Einheit des Selbstbewufstseins, welches nothwendig ist, setzt also auch die Möglichkeit der Verbindung des Mannigfaltigen unserer Vorstellungen durchs Denken als nothwendig voraus und folglich auch, dafs das Mannigfaltige unserer Vorstellungen den Formen unseres Denkens unterworfen ist. —

Der Übergang, dafs durch die Anwendung der Formen des Denkens auf Anschauungen Erkenntnifs entspringt, ist nunmehr sehr leicht. Durch das Denken (nach nothwendigen, im Verstande gegründeten Gesetzen) wird das gegebene Mannigfaltige der Anschauung in eine nothwendige Ein-

heit verknüpft, und auf diese Einheit wird also auch die Anschauung bezógen werden können, d. h. diese Einheit wird als Objekt der Anschauung betrachtet werden können, eine Anschauung aber auf ein Objekt beziehen, heiſst *Erkenntniſs* haben.

Aber nun eröfnet sich eine neue Schwierigkeit. Die Vorstellungen des Raums und der Zeit finden sich an der sinnlichen Anschauung selbst, jene an der Anschauung des äuſsern, diese an der Vorstellung des innern Sinns; aber wie weiſs ich, unter welche der verschiedenen Formen des Verstandes die gegebenen Wahrnehmungen paſsen, und welchen der verschiedenen reinen Verstandesbegriffe ich von ihnen als Merkmal aussagen soll? — Dazu kömmt noch, daſs, wenn ich einen Begrif einer Sache als Merkmal beilege, so müſsen beide in dieser Rücksicht gleichartig sein, der Begrif muſs eine Theilvorstellung der Sache ausmachen; wenn ich z. B. sagen soll: Cajus ist gelehrt, so muſs gelehrt eine Theilvorstellung von der Vorstellung Cajus sein; dis scheint nun aber unmöglich, denn die Verstandesbegriffe

führen als solche, wie oben gezeigt, strenge Nothwendigkeit bei sich, allen Wahrnehmungen der Erfahrung aber mangelt diese Nothwendigkeit, wie kann ich nun die Verstandesbegriffe je als eine Theilvorstellung der sinnlichen Wahrnehmungen betrachten und sie als Merkmal denselben beilegen? Wenn man aber die sinnlichen Wahrnehmungen genauer betrachtet, so findet sich, wie ich Seite 23. dargethan habe, daſs die Form aller, sowohl der äuſsern als innern Anschauungen, die *Zeit* ist. Diese ist, so wie die Verstandesbegriffe, *im* Gemüth selbst gegründet, jene in der Sinnlichkeit, diese im Verstande, und also hat sie, so wie die Verstandesbegriffe, strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit, und da sie sich ferner an allen Anschauungen findet, so wird sie die vermittelnde Vorstellung zwischen beiden abgeben, mit andern Worten, ich werde die Verstandesbegriffe zuvörderst auf die Form der Zeit, und so auf die Wahrnehmungen der Sinnenwelt anwenden. Diese Anwendung wollen wir jetzt anstellen.

Einheit — Erfüllung eines Augenblicks der Zeit.

Vielheit — Hinzufügung eines Augenblicks zum andern.

Allheit — Vielheit als Einheit betrachtet, *Zahl.*

Realität — Sein, Empfindung in der Zeit, erfüllte Zeit.

Negation — Nichtsein, Nichtempfindung in der Zeit.

Limitation — Sein in der Zeit, durch Nichtsein eingeschränkt, Übergang von der erfüllten zur leeren Zeit.

Substanz und Accidenz — das Beharrliche und Wandelbare in der Zeit.

Causalität und Dependenz — bestimmte Zeitfolge, in so fern die Ursach stets der Wirkung vorausgehen muſs.

Gemeinschaft — bestimmtes Zugleichsein.

Möglichkeit und Unmöglichkeit — Sein zu irgend einer Zeit und Sein zu keiner Zeit.

Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit — Sein zu einer bestimmten Zeit, Nichtsein zu einer bestimmten Zeit.

Nothwendigkeit und Zufälligkeit. — Sein zu aller Zeit, Nichtsein zu aller Zeit.

In der Logik bringt man die verschiedenen Arten der Urtheile unter allgemeine Titel, die ich hier bloſs historisch anführen kann und will; die einzelnen, besondern und allgemeinen, unter dem Titel der *Quantität*, die bejahenden, verneinenden und einschränkenden unter dem Titel der *Qualität*, die categorischen, hypothetischen und disjunctiven unter dem Titel der *Relation*, und endlich die problematischen, aſsertorischen und apodictischen unter dem Titel der *Modalität*, und unter diese eben genannten Titel ordnet man auch die aus diesen verschiedenen Arten der Urtheile entspringenden Categorien. —

Quantität — Einheit, Vielheit, Allheit.

Qualität — Realität, Negation, Einschränkung.

Relation — Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung, Gemeinschaft.

Modalität — Möglichkeit und Unmöglichkeit, Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, Nothwendigkeit und Zufälligkeit.

Vergleicht man nun die oben gemachte Anwendung der Categorien auf die Zeit, so findet man: die Categorien der Quantität gehn auf die *Zeitreihe*, die der Qualität auf den *Zeitinhalt*, die der Relation auf die *Zeitordnung*, die der Modalität auf den *Zeitinbegrif*.

Was die Anwendung der Reflexionsbegriffe auf Gegenstände der Erfahrung betrifft, so dienen sie nicht sowohl, Erkenntnifs selbst unmittelbar zu Stande zu bringen, sondern sie gehen der Verknüpfung in einem objectiven Urtheile vorher, durch welches Erkenntnifs allererst möglich wird. Sie bestimmen das Verhältnifs der Vorstellungen und Wahrnehmungen unter einander, um zu bestimmen, welche Form des Urtheils auf sie pafst. Welcher Reflexionsbegrif dem Verhältnifse zweier Vorstellungen zukömmt, ergiebt sich aus der angestellten Reflexion selbst. Nur ist hierbei zu merken, dafs

man wohl unterscheiden müſse, ob die verglichenen Vorstellungen Begriffe oder Anschauungen sind, weil man bei den letztern auf die Formen des Raumes und der Zeit Acht haben muſs. Begriffe sind *einerlei* und numerisch identisch, nicht von einander zu unterscheiden, sondern als ein und derselbe zu betrachten, wenn sie gleiche innere Bestimmungen haben; bei den Anschauungen muſs noch hinzukommen, daſs sie in einem und demselben Theile des Raums und zu einer und derselben Zeit sich finden. Wenn zwei Tropfen auch mit einander in allen innern Eigenschaften übereinstimmen, so werden sie doch sogleich als zwei betrachtet werden müſsen, sobald sie verschiedene Theile des Raums einnehmen; so wie auch zwei Empfindungen, die innerlich vollkommen einerlei sind, als zwei betrachtet werden müſsen, wenn sie in verschiedenen Zeiten sich finden. —

Die Logik lehrt, daſs in Begriffen alle Bejahungen (logische Realitäten) sich einander nicht *widerstreiten*, sondern in ein Bewuſstsein sich verbinden laſseu, allein bei

den Erscheinungen der Sinnenwelt findet sich, daſs in einem und demselben Gegenstande zwei widerstreitende Kräfte sich finden können, deren Wirkungen sich zum Theil oder ganz aufheben, so wird z. B. ein Schif vom Strom von Osten nach Westen getrieben, da es zu gleicher Zeit der Wind von Westen nach Osten treibt; es kann zu gleicher Zeit in meinem Gemüthe Vergnügen und Schmerz sich finden; dies ist z. B. der Fall, wenn einer meiner Freunde nach einer langen, schweren Krankheit endlich stirbt, so macht es mir Vergnügen, daſs die Leiden des Mannes geendiget sind, Schmerz, daſs der Tod mir einen Freund entriſsen.

Wenn ich einen Gegenstand denke, so muſs ich freilich annehmen, daſs in ihm sich etwas findet, was ich als das *schlechthin innere* betrachten muſs, und das nun eben mit andern in Verhältniſs gebracht werden muſs, wenn *äuſsere* Beziehungen entstehen sollen; allein in den Anschauungen kann man dies Innere nicht suchen, denn sie sind ja selbst nichts anders, als Produkte

rung oder *Naturgesetze* genannt werden müssen.

Da diese Gesetze in dem Verstande ihren Grund haben sollen, so können sie auf nichts anderm beruhen, als auf die Art und Weise, wie er seine Functionen verrichtet; und da durch diese Gesetze über die Erscheinungen der Sinnenwelt etwas bestimmt werden, ihnen Merkmale beigelegt werden sollen, so kann dis nicht anders als nach den Categorien geschehen. Ich werde diese Gesetze zuvörderst aufstellen und sie erläutern, und so dann über den Grund ihrer Gewissheit sprechen.

Quantität.	Alle Erscheinungen als Anschauungen sind extensive *) Grössen.
Qualität.	In allen Erscheinungen hat das Reale (das ein Gegenstand der Empfindung ist) eine *intensive* **) Grösse, d. h. einen Grad.

All-

*) Eine Grösse heisst extensiv, wenn die Vorstellung der Theile erst die Vorstellung des Ganzen möglich macht.

**) Eine Grösse heisst *intensiv*, wenn sie nicht durch das Auffassen ihrer Theile erst möglich wird, son-

Relation.

Allgemeines Prinzip. Erfahrung *) ist nur durch eine nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen möglich.

Besondere Gesetze. 1. Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt, noch vermindert.

2. Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursach und Wirkung.

3. Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden, sind in durchgängiger Wechselwirkung oder Gemeinschaft.

dern wenn sie nur als Einheit wahrgenommen werden kann, so dafs die Vielheit in ihr nur dadurch erkannt werden kann, dafs ein Zu- und Abnehmen bei ihr statt findet. Z. B. die grüne Farbe hat eine intensive Gröfse, sie wird als Einheit wahrgenommen, und die Vielheit in ihr wird nur dadurch erkannt, dafs sie stärker oder schwächer werden kann, d. h. dafs sie einen Grad hat.

*) Unter *Erfahrung* versteht man sinnliche Wahrnehmungen, in so fern dieselben als allgemeingültig betrachtet werden; oder welches einerlei ist,

Modalität.

Allgemeines Prinzip: **Alles**, wovon wir Erkenntnifse haben sollen, mufs mit unserm Erkenntnifsvermögen auf irgend eine Art verknüpft sein.

Besondere Grundsätze: 1. Was mit den Bedingungen der Erfahrung überhaupt als einer solchen, d. h. was mit den Bedingungen (den Formen) des Anschauens und Denkens übereinstimmt, ist *möglich*.

2. Was mit der materialen Bedingung der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist *wirklich*.

3. Dasjenige, defsen Zusammenhang mit dem Wirklichen durch die allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, existirt *nothwendig*.

Der Beweis für alle diese Sätze beruht am Ende auf folgenden oben schon aufge-

Erkenntnifs sinnlicher Gegenstände; denn jede Erkenntnifs unterscheidet sich von der bloſsen Wahrnehmung, die auch bloſs subjektiv sein kann, dadurch, daſs die Vorstellung als allgemeingültig betrachtet, d. h. so vorgestellt wird, daſs sie als durchs Objekt bestimmt gedacht wird.

stellten Grundsatz: Wir können von sinnlichen Gegenständen nur dann *Erkenntniſs* haben, wenn das Mannigfaltige in den Vorstellungen von denselben nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen verbunden wird, und ohne diese Verbindung würden unsere Wahrnehmungen bloſs ein subjektives Spiel der Vorstellungen sein, das sich einem andern nicht einmahl mittheilen lieſse. Wollen wir, daſs der andere uns verstehen soll, so müſsen wir annehmen, daſs die Vorstellungen, die er hat, mit denen, die wir haben, einen gemeinschaftlichen Grund haben, und dies würde das Objekt sein, das für uns beide daſselbe ist. Da die Vorstellung des Objekts, das auſser unserer Vorstellung existirt, aber ein bloſser Gedanke ist, so kann die Allgemeingültigkeit nur auf die Nothwendigkeit der Gesetze der Verknüpfung beruhen. Dies vorausgesetzt, lassen sich die aufgestellten Gesetze leicht beweisen.

Quantität.

Alle Erscheinungen als Anschauungen sind extensive Größsen.

Alle Anschauungen sind der Form der Zeit unterworfen; ihre Wahrnehmung geschieht in der Zeit, d. h. theilweise, also ist die Vorstellung der ganzen Erscheinung erst durch das Auffassen der Theile möglich. Hierbei will ich bloſs erinnern, daſs freilich beim Auffaſsen einer nicht groſsen Erscheinung die verfloſsene Zeit vielleicht nicht merkbar ist, daſs aber auch die kleinste Zeit immer aus Theilen besteht, weil die Zeit bis ins Unendliche theilbar ist. Ich theile die Minute in Sekunden, die Sekunden in Tertien, aber ich kann die Tertien noch bis ins Unendliche weiter eintheilen.

Qualität.

In allen Erscheinungen hat das Reale (was ein Gegenstand der Empfindung ist) eine intensive Gröſse, d. h. einen Grad.

Alle empirischen Wahrnehmungen beruhen auf Empfindung, selbst die Formen

derselben; Raum und Zeit, können nur an empirischen Vorstellungen wahrgenommen werden. Was nun an den empirischen Wahrnehmungen (Erscheinungen) der Empfindung correspondirt, (was durch Empfindung erkannt wird) heifst das Reale der Erscheinung. Jede Empfindung erfüllt nur einen Augenblick, hat also keine extensive Gröfse, sondern hat blofs einen Grad, d. h. sie kann wachsen und abnehmen; also hat das Reale in der Erscheinung, welches der Empfindung correspondirt, ebenfalls einen Grad, eine intensive Gröfse.

Relation.

Erfahrung ist nur durch eine nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen möglich.

Zur Erfahrung gehört zweierlei: 1. die sinnliche Wahrnehmung eines Gegenstandes, und 2. eine Verknüpfung der Wahrnehmungen, die allgemeingültig ist, objektiv betrachtet werden kann. Ich unterscheide eine einzelne Wahrnehmung von Erfahrung.

Ich koste jetzt ein Stück Zuker, sage ich nun blofs: *dies* Stück schmeckt mir süfs, so habe ich blofs eine einzelne Wahrnehmung, sie wird dann erst Erfahrung sein, wenn ich sage: der Zuker überhaupt (aller Zucker) schmeckt süfs (nicht blofs mir, sondern auch allen andern Menschen). Ich lege dann dies Süfsschmecken dem Objekte, dem Zukker bei, da ich bei dem Wahrnehmungsurtheile es unentschieden lafse, ob nicht der süfse Geschmack vielleicht blofs in der subjektiven Beschaffenheit meines Gaumens gegründet ist. Dafs die Verbindung *objektiv* und dadurch für jedermann gültig betrachtet wird, dadurch kommt erst Erfahrung zu Stande. Eine Verbindung aber kann nur dann allgemein gültig sein, wenn sie nach allgemeinen und nothwendigen Gesetzen geschieht, folglich ist Erfahrung nur durch eine nothwendige Verknüpfung der Erscheinungen möglich.

Bei allem Wechsel der Erscheinungen beharret die Substanz, und das Quan-

tum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert.

Alle Erscheinungen werden in der Zeit wahrgenommen, was also von der Zeit gilt, muſs auch von den Erscheinungen gelten. Nun geschieht zwar aller Wechsel und Zugleichsein in der Zeit, die Zeit selbst aber ist unwandelbar und beharrlich; es muſs also, (weil die Zeit nicht anund für sich selbst, sondern nur an den Erscheinungen wahrgenommen werden kann) auch in den Erscheinungen etwas anzutreffen sein, was die Zeit überhaupt vorstellt, und also beharrlich und unwandelbar ist, und was nun erst möglich macht, den Wechsel und das Zugleichsein wahrzunehmen. Unter Substanz verstehen wir aber dasjenige in der Erscheinung, was den Grund der Wirklichkeit der Accidenzien enthält, da nun das Beharrliche den Grund der Wirklichkeit des Zugleichseins und Wechsels, welches beides an den Accidenzien sich findet, enthält, so ist die Substanz das Beharrliche, was in jeder Erscheinung angetroffen werden muſs, und also kann ihr Quantum auch

weder vermehrt noch vermindert werden.

Ich will zu den in diesem Beweise enthaltenen Sätzen nur noch etwas zur Erläuterung hinzufügen. 1. wird darin gesagt, *aller* Wechsel geschieht zwar in der Zeit, die Zeit selbst aber wechselt nicht, sondern beharret, denn gesetzt, die Zeit selbst wechselte, so würde man sich eine neue Zeit denken müſsen, in der der Wechsel geschähe, und diese müſste dann beharrlich sein, oder ich müſste wiederum eine Zeit voraussetzen und so bis ins Unendliche. — Ferner *das* Zugleichsein ist nicht etwa eine Art zu Sein der Zeit selbst, denn die Zeit hat ja keine neben einander befindlichen Theile, sondern diese folgen auf einander. 2. Die Zeit selbst kann nicht für sich wahrgenommen werden, denn sie ist ja nur Form der Erscheinungen und nicht für sich bestehend, und wird also auch nur an diesen wahrgenommen. 3. Wechsel und Zugleichsein kann nur wahrgenommen werden, wenn sich etwas Beharrliches findet, an dem der Wechsel und das Zugleichsein wahrgenommen

wird; denn alle unsere Wahrnehmungen geschehen in der Zeit, sind also succefsiv, ich kann also nur dadurch, dafs ich eine Wahrnehmung mit dem Beharrlichen vergleiche, wifsen, ob sie wechselt oder mit einer andern zugleich ist. —

Der ganze Beweis beruht am Ende auf die Möglichkeit einer Erfahrung überhaupt, die Form der Zeit kann als Zeit an sich und auch der in ihr geschehende Wechsel können nicht anders objektiv (allgemeingültig) betrachtet werden, als in so fern man in den Erscheinungen das Beharrliche (die Substanz) voraussetzt.

Alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung durch Ursach und Wirkung.

Unter Veränderung versteht man das Entstehen des Zustandes eines Dinges, der vorher nicht war. Jedem Entstehen einer Erscheinung mufs daher eine andere Erscheinung vorausgegangen sein, denn sonst ginge eine leere Zeit vorher, die nicht wahrgenommen werden und wo also keine Ver-

gleichung zwischen dem jetzigen Zustande und der vorhergehenden leeren Zeit angestellt werden und also das Entstehen selbst nicht wahrgenommen werden kann. Dis Aufeinanderfolgen der Erscheinungen in der Zeit soll aber, wenn es nicht bloſs Wahrnehmung bleiben, sondern Erkenntniſs werden soll, als nothwendig, d. h. nach einer Regel bestimmt, betrachtet werden. Nun ist in der Form der Zeit, die wir wahrnehmen, der vorhergehende Augenblick nicht durch den nachfolgenden, wohl aber umgekehrt der nachfolgende Augenblick durch den vorhergehenden bestimmt, folglich würde auch bei den Veränderungen, Erscheinungen, die vorhergehende die nachfolgende als nothwendig bestimmend betrachtet werden müſsen, weil sonst keine Erfahrung statt fände; d. h. alle Veränderungen der Erscheinungen geschehen nach dem Gesetze der Ursach und Wirkung.

Anmerkung. Alle unsere Wahrnehmungen sind freilich successiv, allein bei einigen ist die Succeſsion willkührlich, bei andern nicht. Ich kann bei der Wahrneh-

mung eines Baums beim Gipfel anfangen und bei der Wurzel aufhören, oder auch bei der Wurzel anfangen und beim Gipfel enden; aber ich kann beim Abfeuern einer Kanone nicht erst den Knall und nachher das Losbrennen wahrnehmen, sondern ich muſs in der Reihe der Erscheinungen das Losbrennen vor den Knall setzen. Diejenigen Erscheinungen, deren Folge ich nicht willkührlich bestimmen hann, sondern wo das vorhergehende das nachfolgende selbst bestimmt, sind nach dem Gesetze der Ursach und Wirkung verbunden, die andern nicht.

Alle Substanzen, so fern sie im Raume als zugleich wahrgenommen werden können, sind in durchgängiger Wechselwirkung.

Da alle unsere Wahrnehmungen successiv sind, so wird wenn wir etwas als zugleich wahrnehmen, dies nur dadurch geschehen können, daſs wir die Succeſsion willkührlich ordnen können. Wenn Wurzel, Stamm und Gipfel eines Baums zugleich sind, so kann ich die Folge davon willkühr-

lich ordnen. Dies geht aber nur bei den Wahrnehmungen des äussern Sinnes an, denn die Zustände unsers Gemüths sind bloss auf einander folgend und bei ihnen giebt es kein aussereinander sein, kein zugleich sein. *Soll* nun das Zugleichsein als in den Gegenständen gegründet betrachtet werden, welches geschehen muss, wenn die Wahrnehmungen Erfahrung werden sollen, so geht dies nur dann an, wenn die Gegenstände sich wechselseitig unter einander bestimmen, so wie bei der bestimmten Succession durch Ursach und Wirkung die vorhergehende Erscheinung die nachfolgende bestimmte. Der Stamm muss im Gipfel, und der Gipfel in dem Stamm Bestimmungen hervorbringen, d. h. sie müssen in durchgängiger Wechselwirkung sein.

Modalität.

Die Gesetze der Modalität sind an und für sich selbst so leicht verständlich und leuchten von selbst so sehr ein, dass ich nichts darüber hinzuzusetzen brauche. Ich will bloss auf einen Unterschied der Begriffe

von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit aufmerksam machen, welcher wenn man ihn übersieht leicht zu Mifsverständnissen Anlafs geben könnte.

Wir unterscheiden *logische* und *reale Möglichkeit*. Logisch möglich ist ein Gegenstand, dessen Begrif keinem Gesetze des Denkens widerstreitet, oder logischmöglich und denkbar ist einerlei. — Soll ein Gegenstand real möglich sein, so ist die blofse Denkbarkeit dazu nicht hinreichend, sondern es mufs auch dargethan werden, dafs der Gegenstand den Gesetzen der Anschauung nicht widerstreite, dafs er auch anschaulich ist. — Hieraus erhellet, dafs die reale Möglichkeit die logische voraus setzt, dafs aber die logische Möglichkeit nicht zugleich die reale enthält; ein Gegenstand kann logisch möglich sein, ohne dafs ihm deshalb die reale Möglichkeit zugestanden zu werden braucht, so ist z. B. eine Substanz, die in einem Raume wirkt, ohne ihn zu erfüllen, logisch möglich, (gedenkbar) weil sie keinem Gesetze des Denkens widerspricht, aber sie ist nicht real möglich, weil sie in keinen

Anschauung dargestellt werden kann (nicht anschaulich ist.)

Die Wirklichkeit eines Dinges wird durch die Empfindung erkannt, die dasselbe in uns hervorbringt und die der Grund der Anschauung desselben wird. —

Die Nothwendigkeit eines Dinges muſs auch in die logische und reale eingetheilt werden; jene bezieht sich auf eine nothwendige Verknüpfung von Begriffen, wie z. B. die von rund und Zirkel, ein Zirkel *muſs* rund sein; die reale aber bestimmt die Nothwendigkeit einer Erscheinung. Was *als* nothwendig erkannt werden soll, kann nicht durch Wahrnehmung erkannt werden, denn die sagt bloſs, daſs etwas sei, nicht aber daſs es so sein müſse, alles reale Dasein aber kann wiederum nur auf Empfindung beruhen, folglich ist die reale Nothwendigkeit eines Dinges nur auf folgende Art möglich, daſs die Erscheinung eines Dinges durch Empfindung gegeben wird, mit welcher nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel, die also durch den Verstand gegeben wird, eine andere Erscheinung verknüpft

werden muſs. Die reale Nothwendigkeit einer Erscheinung ist also immer bedingt, nur unter Voraussetzung einer andern Erscheinung möglich. Das Dasein der Substanzen ist aber unbedingt (beharrlich), folglich kann bloſs von Veränderungen derselben Nothwendigkeit ausgesagt werden. Veränderungen in den Erscheinungen werden nach der allgemeinen Regel von Ursach und Wirkung verknüpft (wie wir oben Seite 89 gesehen haben) also kann die reale Nothwendigkeit nur an Veränderungen und zwar nach dem Gesetze der Ursach und Wirkung (Causalität) bestimmt werden.

Alles das, was wir hier von Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit bestimmt haben, gilt nun freilich bloſs relativ von uns, die wir zur Erkenntniſs der Gegenstände Verstand und Sinnlichkeit haben, die jeder nach seinen eignen Gesetzen wirken, d. h. wir haben nicht die absolute Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit eines Dinges an sich bestimmt und bestimmen können; wir sprechen hier bloſs von

Gegenständen in so fern sie für uns Gegenstände einer möglichen Erfahrung sind.

Resultat unserer Untersuchung über unsere Erfahrungserkenntnisse.

Wir erkennen die Gegenstände der Erfahrung nicht wie sie an sich sind, sondern wie sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit (Raum und Zeit) von uns angeschaut, und unter den Bedingungen unseres Verstandes (den Categorien) von uns gedacht werden. So können wir freilich Gesetze fest stellen, denen die Gegenstände der Erfahrung unterworfen sein müſsen, und die auf der Art und Weise wie wir denken und anschauen, gegründet sind; aber der Gebrauch dieser allgemeinen Sätze muſs auch bloſs auf Gegenstände der Erfahrung (auf Erscheinungen in Raum und Zeit) eingeschränkt werden.

Über Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände.

Alle Gegenstände der Erfahrung beruhen auf Wahrnehmungen durch unsere Sinnlichkeit; wir können sie *sinnliche Gegenstände* nennen. Ihnen entgegengesetzt sind

sind die *aufsersinnlichen* oder *übersinnlichen Gegenstände*, die in keiner Erfahrung gegeben werden können, wohin z. B. die Gottheit gehört. Die Frage, was kann ich von Gegenständen der Erfahrung wifsen, ist im vorhergehenden beantwortet, es bleibt also blos noch übrig, zu bestimmen, was man von übersinnlichen Gegenständen wifsen könne, um den ersten Haupttheil unserer Untersuchungen, was kann ich überhaupt wifsen, vollständig abgehandelt zu haben.

Die Frage, in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung für mich erkennbar, ist freilich für den Philosophen sehr interefsant, allein sie führt doch bei weitem das allgemeine Interefse nicht bei sich, was die Frage von der Erkenntnifs übersinnlicher Gegenstände bei sich führt. Die Fragen von der Gottheit, die Beweise für die Unsterblichkeit der Seele, die Streitigkeiten über Freiheit des Willens, haben ein Interefse für jedermann, und jeder nur etwas gebildete Mensch hat über diese übersinnlichen Gegenstände seine Meinung, wenn er an Beant-

wortung der Frage: in wie fern sind Gegenstände der Erfahrung erkennbar? vielleicht nicht einmal denkt. Ia ich würde mit meinen Lesern die Beantwortung der erstern Frage gar nicht so streng gesucht haben, wenn ich nicht dabei zugleich eine Menge Stoff zur Beantwortung der letztern mir verschaft hätte. Sollen wir Erkenntnifs von übersinnlichen Gegenständen erlangen können, so mufs eins unserer Erkenntnifsvermögen uns dieselbe verschaffen. Wir wollen also unsere Erkenntnifsvermögen betrachten, um zu sehen, welches uns diesen Dienst leistet!

Was den Sinn so wohl den äufsern als den innern betrift, so sehen wir leicht ein, dafs er uns keine Erkenntnifs übersinnlicher Gegenstände verschaffen kann, denn grade alles das, was er liefert, gehört nothwendig zu den Wahrnehmungen der Erfahrung. Die reproduktive Einbildungskraft bringt blofs durch den Sinn gehabte Wahrnehmungen ins Bewufstsein zurük, und geht also auch nicht über die Sinnenwelt hinaus. Die produktive Einbildungskraft kann freilich Vor-

stellungen zusammen setzen, die in keiner Erfahrung angetroffen werden, allein sie hilft uns auch nicht zur Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände, denn einmal ist sie an die Formen der Sinnlichkeit Raum und Zeit gebunden, ferner muſs sie den Stoff zu ihren Zusammensetzungen aus den Wahrnehmungen des Sinns entlehnen, und endlich, wenn die Vorstellung die sie liefert keinen Gegenstand in der Erfahrung aufzuweisen hat, auf den sie sich zur Erkenntniſs bezieht, *so ist überall für sie kein Gegenstand anzutreffen*, und also durch sie keine Erkenntniſs möglich.

Wir sehen also wohl, daſs wir uns nicht an das Vermögen unserer Anschauungen (an die Sinnlichkeit) halten müſsen, wenn wir nach Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände fragen, es muſs daher, wenn eine solche Erkenntniſs überhaupt statt finden soll, uns dieselbe durch unsern Verstand gegeben werden.

1. Der Verstand kann nun auf eine doppelte Art Vorstellungen geben, entweder er bildet sie aus den Wahrnehmungen der

Sinne, oder er bringt sie aus sich selbst hervor. Die erstere Art gehört wie man leicht einsieht hier nicht her, und es bleibt also bloſs die Frage übrig, dienen die Begriffe und Sätze, die im Verstande selbst (in der Art und Weise wie er seine Functionen verrichtet) ihren Ursprung haben, nicht zur Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände? Diese im Verstande gegründeten Vorstellungen und Sätze haben wir im Vorhergehenden dargelegt, es sind die Categorien und die auf sie beruhenden Sätze, die Reflexionsbegriffe und die Ideen; laſst uns jetzt sehen, welche von diesen uns Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände verschaft.

Raum und Zeit sind Vorstellungen, die in der Art und Weise, wie wir anschauen, gegründet sind, aber eben deshalb erstrekt sich das Gebiet ihrer Anwendbarkeit auch bloſs auf Gegenstände der Sinnenwelt, und sie sind auf übersinnliche Gegenstände gar nicht anwendbar. Das Gebiet der Categorien hat freilich weitere Gränzen, so fern Mannigfaltiges von unserm Verstande zur Einheit eines Gegenstandes verbunden wer-

den soll, in so fern leiden sie ihre Anwendung; sie würden, wenn wir auch eine andere Art der Anschauung besäßen, eben so gut zur Erkenntnifs eines Gegenstandes angewandt werden können, als sie jetzt auf die im Raum und Zeit wahrgenommenen Gegenstände angewandt werden, weil sie bloſs Mannigfaltiges der Anschauung fordern, das durch sie verbunden werden kann, die besondere Beschaffenheit des Mannigfaltigen aber für sie gleichgültig ist; allein da sie nichts anders sind als Merkmale die einem Gegenstande beigelegt werden müſsen, in so fern das Mannigfaltige der Vorstellung deſselben zu einer nothwendigen (objektiven) Einheit verknüpft und dadurch zur Erkenntniſs erhoben wird, so fällt in die Augen, daſs sie nur Bedeutung erhalten, in so fern uns Mannigfaltiges gegeben wird, das der Verstand durch sie zur objektiven Einheit verbindet. Nun aber liefert der Verstand selbst ein solches Mannigfaltige der Vorstellung eines Gegenstandes nicht, er schaut keine Gegenstände an, sondern er hat bloſs das Geschäft, das gegebene Man-

nigfaltige in eine Einheit zu verbinden, und ob gleich also die Categorien zur Verbindung eines jeden Mannigfaltigen gebraucht werden können, so haben sie doch blofs für Gegenstände der Sinne Bedeutung, weil der Weg der Wahrnehmung durch den Sinn, der für uns einzige mögliche Weg ist, Mannigfaltiges der Vorstellung eines Gegenstandes zu bekommen. So wie Raum und Zeit Formen der sinnlichen Wahrnehmungen sind, so sind die Categorien Formen der gedachten Gegenstände. Ohne empirische Anschauung, die auf Empfindung beruht, können Raum und Zeit nicht wahrgenommen werden, das was in der Anschauung auf Empfindung beruht, ist die Materie an welcher nun die Form Raum und Zeit wahrgenommen wird; eben so kann ich die Formen des Verstandes nur dadurch erkennen, dafs der Verstand gegebenes Mannigfaltige in eine Einheit des Bewufstseins verknüpft, das gegebene zu verknüpfende Mannigfaltige ist die Materie. Ich kann freilich von der empirischen Anschauung das was darin durch die Empfindung gegeben wird (die Materie) absondern, und so bleibt mir die reine Form, Raum und Zeit übrig,

allein dies ist alsdann auch nicht die Wahrnehmung eines Gegenstandes: so kann ich nun auch bei einem gedachten Gegenstande von der Materie des Denkens abstrahiren, und so erhalte ich die reinen Denkformen, die als Merkmale erkannter Gegenstände, Categorien genannt werden, allein dann sind sie auch bloſse Formen und geben keine Erkenntniſs. Ich kann freilich, wenn ich auch einen übersinnlichen Gegenstand denken will, ihn nur nach den Formen des Verstandes denken und ihm also die Categorien als Merkmale beilegen, aber dadurch wird der Gegenstand nur *gedacht, nicht erkannt*; zum Erkennen gehört nämlich auſser dem Begrif des Gegenstandes, noch die Anschauung deſselben, wodurch mein Begrif erst Innhalt bekömmt, weil er dadurch auf einen Gegenstand bezogen wird. Meine Leser werden dies um so leichter einsehen, wenn sie bedenken, daſs unendlich viel Dinge gedacht werden können, denen in der Wirklichkeit kein Gegenstand correspondirt, und daſs wir nur dann erst wiſsen ein Begrif sei nicht leer, habe einen Gegenstand, wenn

wir eine Anschauung haben, auf die der Begrif paſst.

Was nun die aus den Categorien hergeleiteten Sätze betrift, so haben sie nur einen Erfahrungsgebrauch, denn der ganze Grund ihrer Gültigkeit beruht auf die Möglichkeit sinnliche Wahrnehmungen zur Erfahrung zu erheben, die durch sie nur entstehen kann; Daher ist auch in allen diesen Sätzen die Form der sinnlichen Anschauung enthalten.

Die Reflexionsbegriffe dienen nur zum Vergleichen gegebener Vorstellungen, um aus ihnen Urtheile zu Stande zu bringen. sie liefern also keine Erkenntniſs der Gegenstände, sondern setzen die zu vergleichenden Vorstellungen der Gegenstände schon voraus. Wenn uns also nicht auf einem andern Wege Vorstellungen von übersinnlichen Gegenständen gegeben werden, so können die Reflexionsbegriffe uns keine von ihnen verschaffen.

Es bleiben uns daher bloſs noch die Ideen übrig und wir sehen ein, daſs wenn wir durch sie nicht zur gewünschten Erkenntniſs übersinnlicher Gegenstände gelangen, wir

die Hofnung dazu aufgeben müssen. Aber hier scheint es beim ersten Anblick, dass wir unsern Wunsch erreichen werden. Die Ideen gehen über die Erfahrung hinaus, und wenn ihnen ein Gegenstand correspondiren soll, so kann es kein Gegenstand der Sinnenwelt sein. Nun aber läßt sich beim ersten Blick nicht absehen, was für ein Gebrauch von diesen Ideen zu machen sei, wenn die Vernunft sie nicht zur Erkenntniß von Gegenständen gebraucht, folglich läßt sich mit ziemlicher Zuversicht erwarten, daß wir in ihnen die Erfüllung unserer Wünsche finden werden; und daher haben auch die Philosophen zu allen Zeiten zu ihnen ihre Zuflucht genommen, wenn sie Erkenntnisse von übersinnlichen Gegenständen geben wollten. Wir wollen also jetzt diese Untersuchung anstellen.

Meine Leser erinnern sich aus dem Vorhergehenden, daß alle Ideen der Vernunft als Erkenntnißvermögen, sich am Ende auf die Idee des Unbedingten zurückführen lassen, die allen daraus abgeleiteten Ideen zum Grunde liegen muß.

Aus den drei Arten der Vernunftschlüsse ergeben sich wie oben S. 57. gezeigt, folgende drei Ideen: die *des unbedingten Subjects*, die *des unbedingten Grundes* und *die des unbedingten Ganzen*. Wir müssen also jetzt jede dieser Ideen besonders betrachten, um zu sehen, ob sie uns zur Erkenntniſs eines übersinnlichen Gegenstandes hilft.

Von der Idee des unbedingten Subjekts.

Unter unbedingtes Subjekt verstehen wir ein solches Subjekt, was nicht wieder als Prädikat eines andern gedacht werden kann. Da aber dadurch allein, daſs ein Begrif in unserm Erkenntniſsvermögen seinen Grund hat, derselbe noch keine Erkenntniſs ist, weil man nicht weiſs, ob ein Gegenstand vorhanden ist auf den er sich beziehen kann, so muſs man zeigen, daſs ihm ein Gegenstand correspondire; uns werden aber nur durch Anschauungen Gegenstände gegeben, also muſs man suchen ob keine Anschauung sich findet, auf die eine solche Idee bezogen werden kann. Dies werden wir daher auch

mit der Idee des unbedingten Subjekts thun müſsen.

Bei allen Anschauungen des äuſsern Sinnes *denken* wir uns freilich Substanzen an denen alle Accidenzen sich finden, die wie Locke sich ausdrückt Träger der Accidenzen *sind*, und nicht wieder als Accidenzen betrachtet werden können; allein eine solche Substanz kann uns in der Erfahrung nicht gegeben werden, denn alles was wir von ihr ausſagen, sind immer Merkmale, die ein Subjeckt voraussetzen, und auf welches wir sie beziehen müſsen, selbst wenn uns dieses Subjekt unbekannt sein sollte, wie dies z. B. bei der Undurchdringlichkeit der Fall ist. Man kann also die äuſsern Anschauungen nicht brauchen um die Idee des unbedingten Subjekts zur Erkenntniſs zu erheben; allein bei den Anschauungen des innern Sinnes glaubt man dies zu erreichen. Alle Erscheinungen des innern Sinnes (alle unsere Zustände) beziehen sich am Ende auf unser Selbstbewuſstsein, auf die Vorstellung Ich, die als das beständige Subjekt aller innern Prädikate von mir gedacht werden muſs,

und selbst nicht wieder als Prädikat gebraucht werden kann; ich sage, *ich* bin im Zustande des Nachdenkens, des Schmerzens, der Angst, der Betrübniss u. s. w., aber ich kann kein Subjekt auffinden, dem ich das Ich als Merkmal beilegen könnte. Es scheint also als fände die Idee des unbedingten Subjekts an dem Gemüth, das da denkt, an unsrer Seele, den Gegenstand, der sie zur Erkenntniss erhebt. Die Seelenlehre also könnte uns Erkenntniss übersinnlicher Gegenstände verschaffen, und wenn dies so wäre, so fänden wir vielleicht den Beweis für einen sehr wichtigen Satz, für die *Unsterblichkeit* der Seele. Wenn wir hier von Erkenntniss der Seele als eines übersinnlichen Gegenstandes reden, so verstehen wir darunter nicht, diejenigen Vorstellungen, die uns von den Zuständen unsers Gemüths durch unsern innern Sinn gegeben werden, denn diese gehören zu den Erscheinungen der Sinnenwelt und sind an die Form der Zeit gebunden, sondern wir betrachten alsdann die Seele als Ding an sich, nicht wie sie unserm innern Sinn erscheint. Für die-

te *rationale* Seelenlehre, wie man sie nennt, um sie von der Erfahrungsseelenlehre zu unterscheiden, *haben* wir nun keine andere Erkenntnifsquelle als das reine Selbstbewufstsein, das wir mit der Vorstellung *Ich* bezeichnen. Wir unterscheiden nämlich unser Selbstbewufstsein von dem Bewufstsein unseres Zustandes, das letztere ist Erfahrung, gehört zu den Erscheinungen der Sinnenwelt, und wird durch unsern innern Sinn gegeben; jenes erstere hingegen wird bei allen unsern Vorstellungen vorausgesetzt, ist also nicht aus Erfahrung entsprungen, weil es dieselbe erst möglich macht. Das soll nicht heifsen, das Selbstbewufstsein, das wir mit der Vorstellung *Ich* bezeichnen, gehe auch der Zeit nach vor aller Erfahrung vorher, was wohl niemand behaupten wird, sondern es geht der Möglichkeit nach vor derselben her. Bei einer jeden Vorstellung die Erkenntnifs werden, d. h. auf ein Objekt bezogen werden soll, mufs ich mich, der ich die Vorstellung habe, (Subjekt der Vorstellung) von dem vorgestellten Gegenstande im Bewufstsein unterscheiden; eine Vorstellung, bei

der ich mich nicht meiner, als desjenigen, der die Vorstellung hat, bewufst werden könnte, würde nicht *meine* Vorstellung sein; also setzt jede Erkenntnifs, der Möglichkeit nach, Selbstbewufstsein voraus, obgleich der Zeit nach, das Selbstbewufstsein mit dem Bewufstsein der Vorstellung gegeben wird. Es hat hiermit eine ähnliche Bewandnifs wie mit der Vorstellung des Raums, diese wird freilich der Zeit nach mit den äufsern Wahrnehmungen zugleich gegeben und niemand wird behaupten, dafs jemand erst die reine Vorstellung des Raums und nachher die empirische Wahrnehmung eines Gegenstandes in demselben habe; aber der Möglichkeit nach geht der Raum vor der empirischen Wahrnehmung vorher, denn er ist im äufsern Anschauungsvermögen selbst gegründet, welches Vermögen vorausgesetzt werden mufs, wenn man äufsere Anschauungen überhaupt haben will.

Dies reine Selbstbewufstsein ist also die einzige Quelle, woraus die rationale Seelenlehre ihre Erkenntnifse schöpfen soll, die Vorstellung Ich ist die einzige Grundlage ihrer

ganzen Systems. Wie äusserst kärglich diese Quelle sein muſs, läſst sich schon zum voraus vermuthen, wir wollen jetzt sehen, was die Metaphysiker aus dieser Quelle abgeleitet haben.

In der rationalen Seelenlehre sollen von der Seele als Ding an sich Merkmale ausgesagt werden, es können der Seele also keine Prädikate der Erfahrung beigelegt werden; nun haben wir aber auſser den Prädikaten der Erfahrung keine anderen reinen Merkmale, als die in dem Verstande gegründeten Categorien, also wird man diese auf die Seele anwenden müſsen. Wir fangen mit den Categorien der Relation an, weil der Idee eines unbedingten Subjekts, die Categorie der Substanz, die zu den Categorien der Relation gehört, zum Grunde liegt.

Anwendung der Categorien der Relation.

Die Seele ist eine Substanz. Der Beweis für diesen Satz wird folgendergestalt geführt:

Ein Gegenstand, der bloſs als Subjekt gedacht werden kann, ist Substanz.

Nun kann die Vorstellung Ich blofs als
Subjekt gedacht werden.

Folglich ist die Seele eine Substanz.

Man sieht leicht ein, dafs dieser Schlufs in der Form falsch ist. Im Obersatze wird von einem Gegenstande geredet, der nur als Subjekt gedacht werden kann, im Untersatze aber ist von einer Vorstellung die Rede. Sollte der Schlufs in der Form richtig sein, so müfste der Untersatz heifsen; die Seele (als Gegenstand) kann nur als Subjekt gedacht werden, aber wo ist dieser Satz bewiesen? Was von der Vorstellung Ich gilt, gilt ja deshalb noch nicht von dem dadurch bezeichneten Gegenstande. Die Vorstellung Ich mufs immer freilich logisches Subjekt bleiben, kann nie Prädikat eines Urtheils werden, aber logisches Subjekt und Substanz ist himmelweit von einander verschieden. In der Anschauung ist Beharrlichkeit das Merkmal der Substanz, diese beruht aber auf die Vorstellung der Zeit, und ist also auf die Seele als Ding an sich gar nicht anwendbar. Wodurch die Substanzialität bei

Din-

Dingen an sich selbst erkannt wird, wissen wir nicht, und also können wir auch nicht bestimmen, ob dieses Merkmal der Seele, als Ding an sich, zukomme oder nicht. —

Man muſs nur den hier vorgetragenen Satz nicht so miſsverstehen, als hätten wir behauptet, die Seele sei ein Accidenz. Unsere Meinung geht dahin, daſs wir von der Seele aus der bloſsen Vorstellung Ich nicht beweisen können, sie sei eine Substanz, aber freilich auch eben so wenig sie sei ein Accidenz. — Doch gesetzt auch die Seele sei Substanz, so folgt daraus nichts für die Beharrlichkeit derselben. Denn entweder wird der Begrif Substanz von Dingen an sich gebraucht, und so muſs man alle Zeitbedingung weglaſsen, auf die er nur zum Behuf möglicher Erfahrung angewandt wird, siehe S. und dann liegt also das Merkmal der Beharrlichkeit, welches die Vorstellung der Zeit voraussetzt, nicht in ihm. Spricht man aber von der Seele, als dem subjektiven Grunde der Erfahrung, so muſs man freilich derselben in dieser Rücksicht Substanzialität und Beharrlichkeit beilegen, weil sonst keine

Erfahrung möglich wäre; allein diese Beharrlichkeit beruht auf die Bedingung der Möglichkeit der vorhandenen Erfahrung, gilt also nur für *dies Leben* des Menschen, denn mit dem Tode hört die Erfahrung auf, zu deren Möglichkeit diese Beharrlichkeit gefordert wurde, dieser Satz aber, die Seele des Menschen als subjectiver Grund seiner Erfahrung muſs, so lange er Erfahrung hat (lebt), als beharrlich gedacht werden, kann ja nicht ohne allen Grund auch auf die Zeit nach dem Tode ausgedehnt werden.

Anwendung der Categorien der Qualität.

Ich bin eine einfache Substanz. Der Beweis für diesen Satz, ist folgender. Die Vorstellung Ich ist der Singular, (eine einfache Vorstellung) da sie nun das denkende Subjekt in mir bezeichnet, so ist das denkende Subjekt selbst einfach, und da es eine Substanz ist, eine *einfache* Substanz.

Gegen diesen Beweis würden wir zuförderst erinnern, daſs in ihm das Merkmal Substanz vorkommt, welches der Seele als Ding an sich beizulegen, wir, wie oben ge-

zeigt worden, kein Recht haben. Aber auch für die Einfachheit der Seele haben die angeführten Gründe keine Beweiskraft, weil von der Beschaffenheit des Zeichens Ich auf die Beschaffenheit des bezeichneten Subjekts geschlofsen worden, welches doch nicht angeht. Das Selbstbewufstsein, das wir mit Ich bezeichnen, ist keine Anschauung, weil es keine Merkmale enthält, aber auch kein Begrif, weil ich es sonst als Merkmal andern Dingen beilegen könnte, es ist nur Gefühl meines Daseins, und das Ich ist ein blofses Zeichen für den Gegenstand dieses Gefühls, das aber dadurch gar nicht erkannt und bestimmt, sondern als etwas Unbekanntes blofs bezeichnet wird. Nun ist zwar nicht zu leugnen, dafs ich dieses Selbstbewufstsein und auch die Vorstellung Ich, in dem Bewufstsein nicht theilen kann, dafs es einfach ist, aber daraus folgt ja nicht, dafs es nicht dessenungeachtet die Wirkung mehrerer Substanzen sein könnte. Das Gegentheil, dafs die Seele aus Theilen bestehe, ist freilich nicht bewiesen, und der Satz, sie sei einfach, enthält keinen Widerspruch, aber beides sind

ja keine Beweisgründe für die Behauptung, sie sei einfach. Wir müſsen also ebenfalls unentschieden laſsen, ob die Seele als Ding an sich einfach sei oder nicht.

Aus diesem Satze der Einfachheit der Seele leitet man gewöhnlich ihre *Immaterialität* her, weil alle Materie (Gegenstand im Raume) nicht einfach, sondern zusammengesetzt ist, und dieſer Beweis steht und fällt also mit jenem. Wahr ist es, das Denken kann nicht aus den Gesetzen der Anschauungen im Raume hergeleitet werden, weil das Denken kein Gegenstand der äuſsern Wahrnehmung ist, und das Denken kann also nicht materialistisch erklärt werden; wer will die Gesetze der Logik, die Regeln, welche die Einbildungskraft beim Verbinden ihrer Vorstellungen befolgt, aus den Gesetzen der Bewegung ableiten? ferner die Seele als Ding an sich selbst ist auch keine Materie, weil diese nur Erscheinung (des äuſsern Sinns) ist; übrigens aber muſs unausgemacht bleiben, ob die Dinge an sich, die den Erscheinungen im Raume (der Materie) zum Grunde liegen, nicht mit denen gleichartig

sind, die der Erscheinung unsers innern Sinnes (wozu auch das Denken gehört) zum Grunde liegen. Ferner leitet man aus der Einfachheit der Seele ihre *Unvergänglichkeit* (Incorruptibilität) und mit ihr die Unsterblichkeit, in so fern diese von der erstern abhängen soll, *) her. Man sagt nämlich: ein einfaches Ding, das keine Theile hat, kann nicht in Theile aufgelöst werden und also nach und nach verschwinden, sondern es müſste mit einemmale vernichtet werden, dann wäre aber zwischen dem Augenblicke des Seins derselben und zwischen dem Augenblicke wo sie nicht ist, keine Zeit vorhanden, welches unmöglich sein kann, da die Zeit bis ins Unendliche theilbar ist. Dieser Beweis kann schon deshalb keine Gültigkeit haben, weil er die Einfachheit der Seele als Ding an sich voraussetzt, die nicht erwiesen ist, aber selbst wenn man diese Einfachheit

*) Ich brauche mit Fleiſs diesen Zusatz, weil in dem Begrif der Unsterblichkeit mehrere Merkmale vorkommen, die nicht auf dem Begrif der Unvergänglichkeit beruhen, und also auch durch dieselbe nicht dargethan werden, dahin gehört z. B. Bewuſstsein des vorhergehenden Zustandes.

zugesteht, ist die Unvergänglichkeit der Seele nicht dargethan, weil das Bewuſstsein als Qualität eine intensive Gröſse ist, einen Grad hat, *) und so also nach und nach abnehmen und verschwinden kann. Ehe wir einschlafen oder kurz vor einer Ohnmacht wird das Bewuſstsein, unserer Selbst immer schwächer und schwächer, und endlich kommen wir in einen Zustand, der in Rücksicht des Bewuſstseins für uns so gut als Nichtsein ist, wenn unser Schlaf oder unsere Ohnmacht anders stark ist. So könnte es auch ja beim Tode mit uns sein.

Anwendung der Categorien der Quantität.

Ich bin Person, d. h. ich bin und bleibe zu aller Zeit, bei allem Wechsel meiner Vorstellungen immer daſselbe, ich bin Einheit, nicht Vielheit. — Daſs das reine Selbstbewuſstsein (nicht das Bewuſstsein unseres Zustandes) und die darauf beruhende Vorstellung Ich, bei allen unsern Vorstel-

*) Daſs es mehrere Grade des Bewuſstseins giebt, wird wohl niemand leugnen, und also auch nicht, daſs das Bewuſstsein wechseln und abnehmen kann.

lungen dieselbe bleibt, ist ausgemacht gewiſs. Es wäre auch alles Denken, d. h. das Verknüpfen des Mannigfaltigen in einer Einheit des Bewuſstseins unmöglich, wenn dieses Ich wechselte, wie dis oben gezeigt worden; allein daraus, daſs das Selbstbewuſstsein und die dadurch gegebene Vorstellung Ich identisch ist, immer dieselbe bleibt, folgt noch nicht, daſs das ihr zum Grunde liegende Ding an sich nicht wechselte, es wäre ja möglich, daſs alle diese verschiedenen wechselnde Dinge ein gemeinschaftliches Merkmal hätten, wodurch nun eben die Identität des Bewuſstseins bewirkt würde.

Die Immaterialität, Incorruptibilität und Persönlichkeit der Seele begreift man unter dem Namen der *Spiritualität*, da nun diese drei Stücke nicht bewiesen werden können, so gilt dis auch von der Spiritualität, und der Satz, *ich bin ein Geist*, bleibt ebenfalls unerwiesen.

Anwendung der Categorien der Modalität.

Mein Dasein, sagt man, nehme ich durch mein Selbstbewuſstsein unmittelbar wahr, und dis

ist also gewisser, als das Dasein äusserer (von mir verschiedener) Dinge, welches ich nur mittelbar durch Schliessen erkennen kann. Allein man vergisst bei dieser Behauptung, dass die Vorstellung Ich, eben so gut, wie jede andere Vorstellung von äussern Dingen, auf Bewusstsein beruht, und dass man von dem Ich eben so gut, wie von jeder andern Vorstellung, auf den ihm correspondirenden Gegenstand schliessen muss. Soll dieser Satz aber weiter nichts ausdrücken, als: ich unterscheide mich durch mein Bewusstsein von Gegenständen ausser mir, so hat dis unstreitig seine Richtigkeit, allein daraus folgt noch nicht, dass das Bewusstsein meiner selbst auch ohne Dinge ausser mir möglich sei, und dass ich auch als bloss denkendes Wesen, ohne Körper, existiren könne.

Durch diese Untersuchung hätten wir also folgendes Resultat gefunden: Alle Bemühungen der Philosophen, aus dem Selbstbewusstsein, oder der darauf gegründeten Vorstellung Ich, Erkenntniss der Seele als Ding an sich zu verschaffen, müssen ver-

geblich sein, und wir werden also darauf Verzicht thun müſsen, aus der Natur der Seele, die uns als Ding an sich völlig unbekannt ist, die Unsterblichkeit derselben darzuthun, allein wir sind auf der andern Seite eben so gewiſs versichert, daſs niemand uns jemals das Gegentheil dieses Satzes aus der Natur der Seele wird beweisen können. Da nun die Idee eines unbedingten Subjekts allein an dem Gegenstande des innern Sinns einen Gegenstand zur Erkenntniſs zu finden hoffen konnte, so sehen wir ein, daſs diese Idee das Feld unserer Erkenntniſs nicht im geringsten erweitert. Wenn nun aber diese Idee eines unbedingten Subjekts nicht zur Erkenntniſs eines Gegenstandes dienen kann, zu welchem Behuf findet sie sich denn in uns? So wie der Verstand der Sinnlichkeit Gesetze vorschreibt, um Erfahrung dadurch zu Stande zu bringen, so schreibt die Vernunft dem Verstande zur gröſstmöglichen Erweiterung seines Gebrauchs die Regel vor. Die Idee des unbedingten Subjekts würde also in dieser Rücksicht so verstanden werden müſsen:

Die Vernunft sagt dem Verstande: Bei deinen Aufsuchungen eines Subjekts zu gegebenen Prädikaten kannst du deine Untersuchung nie als abgeschlofsen ansehen, als bis du das unbedingte Subjekt gefunden hast, und da dis in der Sinnenwelt nicht gefunden werden kann, so ist dis ein Wink für den Verstand, diese Untersuchungen nie als abgeschlofsen zu betrachten, ob gleich freilich der Verstand auf Eigenschaften stofsen kann, deren Subjekt er nicht von neuem auffindet, wie dis z. B. bei der Undurchdringlichkeit, beim Gefühl der Lust und Unlust u. s. w. der Fall ist. — Irrthum entspringt also nur dann, wann man diese Idee der Vernunft misverstehet, und von ihr zum Behuf unserer Erkenntnifse Gebrauch machen will, indem man ihr ein Objekt sucht, da sie doch nur als Vorschrift für den Verstand zum gröfstmöglichsten Gebrauch defselben dienen soll.

Von der Idee des unbedingten Grundes.

Die zweite in der Vernunft gegründete Idee, die auf der Form der hypothetischen

Vernunftschlüsse beruht, und von der wir erwarten, sie werde unsere Erkenntnifs zum Übersinnlichen erweitern, die wir also in dieser Rücksicht prüfen müfsen, ist die des *unbedingten Grundes*.

Soll die Idee des unbedingten Grundes Anwendung haben, so müfsen uns bedingte Dinge gegeben sein; alle bedingten Gegenstände aber, die uns gegeben werden, sind Anschauungen unsers Sinnes, also wird die Idee des unbedingten Grundes, wenn man sie anwenden will, auf die Sinnenwelt angewandt werden müfsen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Sinnenwelt beruht auf folgenden Satz: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die Vollständigkeit (seiner Bedingungen) gegeben, und dieser Satz wird also als Grundstein aller hierüber zu führenden Beweise betrachtet werden müfsen.

Der Begrif Grund zeigt uns an, in welcher Rücksicht wir die Erscheinungen der Sinnenwelt betrachten müfsen, um auf sie die Idee des unbedingten Grundes anzuwen-

den. Der Grund geht der Folge vor, bestimmt diese, ohne durch sie bestimmt zu werden; die Idee des unbedingten Grundes kann also nur auf eine *Reihe* der Erscheinungen (nicht aber auf ein Aggregat derselben) angewandt werden, und zwar, da nach dem Grunde, nicht nach der Folge gefragt wird, so werde ich eine aufsteigende, nicht eine fallende Reihe nehmen müſsen.

Diese aufsteigende Reihe der Erscheinungen, die durch das unbedingte allemal als vollendet betrachtet werden würde, kann ich nun, wie jeden Gegenstand, unter die Formen unseres Denkens bringen, und sie der Quantität, Qualität, Relation und Modalität nach betrachten. Jetzt kömmt es darauf an, zu bestimmen, welche von den Categorien eine Anwendung des unbedingten Grundes leiden möchte.

1. *Quantität.* Alle Erscheinungen sind Quanta, so fern sie in der Zeit und im Raume sich finden. Die Idee des unbedingten Grundes geht also nach dem, was so eben gesagt ist, auf die *verfloſsene* Zeit, die als der unbedingte Grund, oder welches einer-

lei ist, als vollständige Bedingung des gegenwärtigen Augenblicks betrachtet wird. Ich betrachte alsdann die verflossene Zeit als ein vollendetes Ganze, und nun entsteht die Frage, ob diese so vollendet gedachte Reihe der Erscheinungen in der Zeit einen Anfang habe, oder nicht? Da man aber das Ganze aller Erscheinungen, in so fern es nicht wieder als Theil eines andern betrachtet wird, *Welt* nennt, so kann man die, durch Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Quantität der Erscheinungen, in Rücksicht auf die Zeit enstandene Frage, auch so ausdrücken: *Hat die Welt der Zeit nach einen Anfang, oder nicht?*

Was nun die Quantität der Erscheinungen in Rücksicht des Raums betrift, so scheint es anfänglich, als wäre die Idee des unbedingten Grundes auf sie nicht anwendbar, weil diese eine vorhergehende Reihe erfordert, die bei den Erscheinungen im Raume sich nicht findet, welche nur ein Aggregat, aber keine Reihe ausmachen, da die Theile alle zugleich sind. — Allein die

Erscheinungen im Raume können von
nur in der Zeit, d. h. succeſsiv, wah
nommen werden, und also kann man, w
man die Reihe der Erscheinungen als
vollendetes Ganze betrachtet, auch frag
gehört zur Wahrnehmung des absol
Ganzen der Erscheinungen im Raume (
(Welt dem Raume nach) eine unendliche
oder nicht? mit andern Worten: ist
Welt dem Raume nach endlich, oder nic
oder welches einerlei ist, hat die Welt d
Raume nach Gränzen, oder nicht?

Hier tritt nun, (wie wir dis in der Fo
auch bei der Anwendung der Idee des un
dingten Grundes auf die übrigen Categor
bemerken werden) der sonderbare Fall e
daſs beide einander entgegengesetzte Sä
ihre Beweise haben.

Satz. *Die Welt hat einen Anfang*
der Zeit, und ist dem Raume nach
Gränzen eingeschloſsen.

Beweis. Gesetzt, die Welt hätte k
nen Anfang in der Zeit, so ist bis zu jede
gegebenen Augenblick eine unendliche Ze
verfloſsen, d. h. eine unendliche Zeit volle

det, welches unmöglich ist. Also hat die Welt der Zeit nach einen Anfang.

Ferner, gesetzt die Welt hätte dem Raume nach keine Gränzen, so wäre sie ein unendlich gegebenes Ganze von zugleich existirenden Dingen. Nun können wir aber von einem Ganzen nur auf eine doppelte Art eine Vorstellung bekommen, entweder wenn wir die Gränzen, die dasselbe einschliessen und von andern absondern, bemerken, oder wenn wir eine vollendete Zusammensetzung (Synthesis) ihrer Theile vornehmen; und da das erstere hier nicht möglich wäre, weil angenommen wird die Welt habe keine Gränzen, so bleibt nur das zweite übrig; allein zur Zusammensetzung der Theile eines unendlichen Ganzen, gehört eine unendliche Zeit, und wenn die Zusammensetzung vollendet sein soll, eine unendliche vollendete Zeit, welches unmöglich ist. — Also ist die Welt dem Raume nach in Gränzen eingeschlossen.

Gegensatz. Die Welt hat keinen Anfang und keine Gränzen im Raume.

sondern ist, sowohl in Ansehung der Zeit als des Raums unendlich.

Beweis. Gesetzt, die Welt habe der Zeit nach einen Anfang. Es hat etwas einen Anfang, wenn eine Zeit vorhergeht, wo das Ding nicht war; hat die Welt also einen Anfang, so muſs da die Zeit unendlich ist, eine Zeit vorhergegangen sein, wo die Welt nicht war, d. i. eine leere Zeit. In einer leeren Zeit kann aber nichts entstehen, denn da alle Theile der leeren Zeit gleich sind, so ist kein Grund vorhanden, warum die Welt in dem einen Augenblick entstanden ist, man mag nun annehmen, sie sei von sich selbst oder durch eine andere Ursach entstanden. Folglich kann die Welt keinen Anfang haben, ist also der Zeit nach unendlich.

Ferner, gesetzt die Welt wäre dem Raume nach in Gränzen eingeschloſsen, so fände sie sich, da der Raum als unendlich gedacht wird, in einem unendlich leeren Raume, und würde durch denselben begränzt, allein der leere Raum ist kein Gegenstand der Anschauung, und also kann er auch die Welt, die Anschauung ist nicht begränzen,

folg-

folglich ist die Welt dem Raume nach gränzenlos d. h. unendlich.

Wenn man diese Beweise, so wohl für den Satz als Gegensatz untersucht, so findet man an ihrer Strenge und Bündigkeit nichts zu tadeln, und deſsen ungeachtet können beide, da sie einander widerstreiten nicht wahr sein. — Auffallend ist es ferner, daſs beide indirekte Beweise sind, d. h. daſs beide ihre Behauptung nicht grade zu, sondern dadurch beweisen, daſs sie zeigen, die entgegengesetzte Behauptung sei falsch. Ausgemacht ist, daſs der Begrif Welt in beiden in gleicher Bedeutung, als die Summe aller Erscheinungen genommen wird, und also kann in Rücksicht des Subjekts kein Miſsverständniſs statt finden, das den Grund zu den entgegengesetzten Behauptungen enthielte, welches wohl zuweilen der Fall ist. Es ist also bloſs noch möglich, daſs die aufgeworfene Frage selbst keinen Sinn hat, wo denn freilich jede gegebene Antwort falsch sein muſs. Es ist eben so falsch, zu sagen ein viereckiger Zirkel ist rund, als zu sagen er ist nicht rund, weil der Begrif eines viereckigen Zir-

kels widersprechend ist. Dies ist nun auch bei diesen Sätzen der Fall.

Ich mag behaupten, die Welt sei dem Raume und der Zeit nach endlich oder sie sei dem Raume und der Zeit nach unendlich, so will ich in beiden Fällen das Verhältniſs der Welt zum Raume und zur Zeit bestimmen, im ersten Fall behaupte ich, sie nehme nicht den ganzen unendlichen Raum und die ganze unendliche Zeit ein, im zweiten Falle aber, *bejahe* ich dies. Die Welt deren Verhältniſs nun zum Raume und zur Zeit bestimmt werden soll, ist entweder *die* Sinnenwelt, d. h. die Summe aller Erscheinungen, oder sie ist ein Ding an sich, das was der Sinnenwelt zum Grunde liegt. Spreche ich von der Welt als Erscheinung, (wie dies denn eigentlich der Fall ist) so kann ich von keinem Verhältniſs derselben zum Raume und zur Zeit reden, denn Raum und Zeit als Form der Erscheinungen ist nun an und mit den Erscheinungen gegeben, die Materie der Erscheinungen kann ohne die Form d. h. ohne Raum und Zeit nicht angeschaut werden, ich würde aber die Welt der

Erscheinung nach offenbar als Materie der Anschauung ohne Form (Raum und Zeit) betrachten, wenn ich das Verhältniſs derselben zu Raum und Zeit (ihrer Form) bestimmen will. Daher ist die Frage vom Verhältniſs der Welt als Erscheinung zu Raum und Zeit ohne allen Sinn und gestattet keine Antwort. — Betrachtet man aber die Welt als Ding an sich, so ist die Frage eben so ungereimt, denn Raum und Zeit kommt nicht den Dingen an sich zu, sondern wir können sie ihnen nur als Merkmale beilegen, in so fern wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen.

Die beiden Sätze: die Welt ist dem Raume und der Zeit nach endlich, und die Welt ist dem Raume und der Zeit nach unendlich, sind also beide falsch, weil beide keinen Sinn enthalten.

2, *Qualität.* Die Realität im Raume, ist die Materie der äuſsern Anschauung. Sie ist zusammengesetzt. Von einem Zusammengesetzten sind die Theile die Bedingung. Die Idee des unbedingten Grundes also auf die Materie im Raume angewandt, betrift

die Frage nach den Theilen der Materie: Da mir nun wegen der Form des Raums die äußsern Erscheinungen als Zusammengesetztes gegeben werden, so kann ich zu den Theilen desselben nur durch die Theilung gelangen. Es entsteht also die Frage; geht die Theilung der Erscheinung bis ins Unendliche oder nicht, mit andern Worten: bestehen die zusammengesetzten Substanzen in der Welt aus einfachen Theilen, oder sind sie bis ins Unendliche theilbar und existirt nichts Einfaches. — Beide Sätze haben ihre Anhänger, die jeder ihren Satz beweisen.

Satz. *Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts als das Einfache oder das aus diesem Zusammengesetzte.*

Beweis. Gesetzt die zusammengesetzten Substanzen bestünden nicht aus einfachen Theilen, so würde, wenn man die Zusammensetzung aufhöbe, gar nichts übrig bleiben, also gar keine Substanz gegeben worden sein, wel-

ches widersprechend ist. Denn wenn ich die Zusammensetzung aufhebe, so kann kein Zusammengesetztes übrig bleiben, und ein einfacher Theil soll nicht existiren, also würde nichts übrig bleiben. Es sind also nur zwei Fälle möglich, entweder die Zusammensetzung läſst sich nicht aufheben, oder das Zusammengesetzte besteht aus einfachen Theilen. Zusammensetzung aber ist ein Verhältniſs, es müſsen also die Dinge, die im Verhältniſs der Zusammensetzung stehen, auch auſser diesem Verhältniſs betrachtet werden können, weil sonst nichts beharrliches existirte, d. h. die Zusammensetzung muſs aufgehoben werden können, und folglich besteht das Zusammengesetzte aus einfachen Theilen.

Gegensatz. Kein zusammengesetztes Ding in der Welt besteht aus einfachen Theilen, und es existirt überall nichts Einfaches in derselben.

Beweis. Ein jeder Theil der Sinnenwelt muſs schlechterdings im Raume sich finden, (denn der Raum ist die nothwendige

Form derselben) da aber kein Theil
Raums einfach ist, sondern immer wie
aus Räumen besteht (bis ins Unendli
theilbar ist) so wird man also auch in
Sinnenwelt nie auf einen einfachen Th
kommen, sondern sie wird bis ins Unen
liche theilbar sein. — Aber auch die Su
stanz der Sinnenwelt kann nicht aus ein
chen Theilen bestehen, denn was zur Si
nenwelt gehört, muſs ein Gegenstand mö
licher Erfahrung sein, nun aber ist das Ei
fache kein Gegenstand möglicher Erfahrun
denn Einfach sein, heiſst *nichts Mannigfa
tiges* enthalten, ich kann aber dies nie wah
nehmen, weil aus dem Umstande, daſs ic
in einer äuſsern oder innern Wahrnehmun
nichts Mannigfaltiges mehr unterscheide, ga
nicht folgt, daſs sie auch nichts Mannigfalt
ges enthalte.

Dieser Streit wegen der Theilung de
Materie der Sinnenwelt wird auf eben di
Art gehoben, wie der über die Bestimmun
der Gränzen derselben. Die Frage ent
hält einen Widerspruch, und also ist jede vo
beiden Antworten gleich falsch. Die Sin

nenwelt ist Erscheinung, sie existirt also blos in der Vorstellung, und die Theile derselben nur in der Vorstellung dieser Theile, d. h. so fern ich die Theilung vornehme, und die Theilung reicht also auch nur so weit, als die Erfahrung, worin sie mir gegeben werden. Frägt man nach Theilen der Erscheinung, so fern sie nicht wahrgenommen werden, d. h. so fern sie nicht Erscheinung sind, so frägt man etwas ungereimtes, und die darauf gegebene Antwort muſs also auch immer ungereimt sein. —

3. *Relation.* Die Categorien der Relation sind Substanz und Accidenz, Ursach und Wirkung, und Gemeinschaft. Nur auf die der Ursach und Wirkung kann die Idee des unbedingten Grundes angewandt werden; auf die Substanzen nicht, weil diese bei allem Wechsel der Erscheinungen beharren und also keine Folge der Substanzen statt findet, was zur Anwendung der Idee des unbedingten Grundes, wie oben gezeigt worden, nothwendig erforderlich ist, auch kann nicht ein solches Verhältniſs der Abfolge zwischen Substanzen und Accidenzen

statt finden, und auf diese dadurch die I
des unbedingten Grundes anwendbar s
weil die Accidenzen, so fern sie an ei
Substanz sich finden, derselben nicht unt
geordnet sind, so daſs die Substanz vor
gienge und das Accidenz folgte, sondern
Accidenzen sind vielmehr die Art und We
wie die Substanz existirt. Auch auf Ac
denzen die an einer Substanz sich finden u
zugleich sind, nicht auf einander folge
kann diese Idee nicht angewandt werden.
Eben so wenig ist die Anwendung der Ic
des unbedingten Grundes auf die Catego
der Gemeinschaft möglich, denn die Su
stanzen im Raume, die mit einander in G
meinschaft stehen, bestimmen sich wechse
seitig einander, und sind nicht in einer A
folge. — Wendet man die Idee des unb
dingten Grundes auf die Causalität an,
entstehen folgende zwei Sätze, von dene
wiederum jeder seinen Beweis hat. En
weder die Reihe der Ursachen ist eine end
liche oder eine unendliche. Kant drück
beide Sätze so aus: die Causalität nach Ge
setzen der Natur ist nicht die einzige, au

welcher alle Erscheinungen in der Welt insgesammt abgeleitet werden können, es ist noch eine Causalität durch Freiheit zu Erklärung derselben anzunehmen nothwendig, und: Es ist keine Freiheit, sondern alles in der Welt geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur. Um diese Sätze gehörig zu verstehen, muſs man zuförderst deutlich machen, was man unter Causalität nach Naturgesetzen, und was man unter Causalität der Freiheit versteht. A sei die Ursach von B, so ist der Zustand, worin A die Ursach von B wird, der Zustand der Ursachlichkeit, wir wollen ihn a nennen. Dieser Zustand a muſs angefangen haben, weil sonst auch die Wirkung B nicht entstanden sein würde, wird dieser Zustand a durch einen andern vorhergehenden z nach einer Regel, (nothwendig) hervorgebracht, so ist A von B eine Ursach nach Naturgesetzen; kommt aber A von selbst, ohne eine vorhergehende Ursach in den Zustand a, so ist A die freie Ursach von B. Gesetzt also es geschieht alles nach Naturgesetzen, so setzt jeder Zustand der Ursachlichkeit einen andern voraus, auf dem

er nothwendig folgt, man erhält also eine
endliche Reihe von Ursachen, wovon jede
ne Wirkung der vorhergehenden ist. Ges
aber es giebt eine Ursach durch Freiheit,
geht vor dieser keine andere vorher, sond
sie fängt von selbst die Reihe der Ursachen

Satz. Die Causalität nach Gesetz der Natur ist nicht die einzige, a welcher die Erscheinungen der W insgesammt abgeleitet werden könne Es ist noch eine Causalität durch Fr heit zur Erklärung derselben anzune men nothwendig.

Beweis. Gesetzt es geschähe all nach Gesetzen der Causalität der Natur, s würde jeder gegebene Zustand einen ander voraussetzen, auf den er unausbleiblich nac einer Regel folgt; dieser vorausgesetzte Zu stand aber muss wiederum entstanden sein weil sonst die Folge auch nicht erst entstan den, sondern immer gewesen sein würde Nach der Voraussetzung aber, würde es ga keine erste Ursach geben, d. h. jede gegeben Ursache, wäre immer untergeordnet, abe

dann gäbe es auch keine durchgängige Bestimmung, und also widerspricht sich der Satz, daſs ohne hinreichend bestimmte Ursach nichts geschehe, in seiner unbeschränkten Allgemeinheit selbst; folglich muſs es eine Ursach geben, die nicht von einer andern Ursach abhängt, sich selbst bestimmt, und von der nun eine Reihe von Erscheinungen die nach Naturgesetzen fortläuft, anfängt; d. h. das Naturgesetz der Causalität fordert selbt eine erste Ursach durch Freiheit. —

Vielleicht macht das Folgende diesen geführten Beweis noch deutlicher. D sei die Ursach von C, so ist eine Zeit, in der D in dem Zustande ist, daſs es die Ursach von C wird. Dieser Zustand den wir d nennen wollen, muſs angefangen haben, d. h. es muſs eine Zeit sein, wo er nicht war, denn sonst würde die Wirkung E auch immer gewesen sein. Gesetzt nun es geschähe alles nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so setzte der Zustand d eine Ursach C voraus; diese Ursach muſs wieder in einem Zustande c sich befinden, wenn sie die Wirkung d hervorbringt, aber auch dieser Zu-

stand c muſs wieder angefangen haben, sonst D immer gewesen wäre. Gesch nun alles nach Gesetzen der Naturnothw digkeit, so entstehet eine unendliche steigende Reihe von Ursachen, in der je gegebene Glied vollkommen gegründet bestimmt sein muſs. Nun kann man aber ni bis ins Unendliche so aufsteigen, denn so würde es gar keinen Zustand geben, völlig bestimmt wäre, denn bei jedem einz nen Gliede findet man, daſs es nicht vö bestimmt (unbedingt) ist, und also kön auch die ganze Reihe der Zustände ni nothwendig bestimmt sein, welches do das Gesetz der Naturnothwendigkeit forde Man muſs also eine erste Ursach A anne men, deren Zustand a wodurch sie die Wi kung B hervorbringt, nicht von etwas a derem hervorgebracht wird, sondern die vo selbst diesen Zustand a anfängt, d. h. d frei ist.

Gegensatz. Es ist keine Freiheit, sondern alles geschieht lediglich nach Gesetzen der Natur.

Beweis. Gesetzt A sei die erste Ursach und frei, so wird sie den Zustand a wo sie Ursach von B wird, von selbst hervorbringen. Da aber dieser Zustand a doch auch angefangen haben muſs, weil sonst B immer sein würde, so war eine Zeit, wo A in dem Zustand a nicht war. Nun aber soll der Zustand a der erste sein, d. h. durch nichts vorhergehendes bestimmt werden, also wird der Zustand a und der Zustand wo a nicht war, durch nichts verbunden, d. h. das Gesetz der Causalität, nach welchem nur allein Erfahrung möglich ist (wie oben S. 89. gezeigt worden) würde dadurch aufgehoben, d. h. alle Erfahrung selbst zerstört. Folglich kann es in der Welt keine Freiheit geben, sondern alles muſs lediglich nach den Gesetzen der Natur geschehen.

Man sieht leicht ein, daſs wenn man die Freiheit aus der Reihe der Ursachen ausschlieſst, die Forderung einer durchgängigen Bestimmung der Erscheinungen in Rüksicht auf die Reihe der Ursachen und Wirkungen nicht statt finden kann, so wie aber auch bei Annahme der Freiheit die Möglich-

keit der Erfahrung selbst aufgehoben wird. Der Fehler liegt auch hier darin, dafs man die Welt, d. h. die Reihe der Erscheinungen als ein gegebenes Ganze betrachtet, welches es doch seiner Natur nach nicht sein kann. Wir erkennen die Ursachen nur, in so fern sie uns gegeben werden, und da mufs man freilich bei jeder gegebenen nach einer andern fragen, diese aufsteigende Reihe aber existirt nur, in so fern sie von uns gebildet wird. Frägt man aber ob diese aufsteigende Reihe der Ursachen endlich oder unendlich ist (es eine erste freie Ursach gebe oder nicht), so betrachtet man diese Reihe vor dem angestellten Zurückgehen gegeben, welches widersprechend ist, weil die Erscheinungen nur als Vorstellungen existiren, und folglich sind beide Behauptungen von ihr ohne Grund.

Dadurch aber wird die Freiheit, d. h. das Vermögen eine Reihe von Erscheinungen von selbst anzufangen nicht aufgehoben. Wir unterscheiden nämlich die Erscheinungen und die ihnen zum Grunde liegenden Dinge, von diesen letztern, wifsen wir frei-

lich nichts bestimmtes, aber negativ können wir doch von ihnen sagen, daſs sie den Gesetzen der Erscheinungen nicht unterworfen sind. Nun muſs ich freilich den Gesetzen meines Verstandes gemäſs, bei jedem Wechsel der Erscheinung nach ihrer Ursach fragen, und wenn ich Erfahrung haben will, diese Ursach in die Sinnenwelt setzen, folglich dem Gesetze der Naturnothwendigkeit gemäſs, nach einer neuen Ursach in der Sinnenwelt forschen; allein da es nicht nöthig ist, daſs Ursach und Wirkung gleichartig sind, so kann ja auch eine Wirkung in der Erscheinung ein Ding an sich zur Ursach haben, welches den Gesetzen der Erscheinungen (der Naturnothwendigkeit) nicht unterworfen ist, und also von sich selbst den Zustand der Causalität anfangen, d. h. frei sein kann. Die Wirklichkeit der Freiheit wird dadurch freilich nicht dargethan, aber die Möglichkeit muſs doch stehen bleiben; auch muſs ich auf Erkenntniſs hier Verzicht thun, weil ich nie die Anschauung eines Dinges an sich erhalten kann. Daſs ich nicht begreifen kann, wie ein Ding sich selbst

zur Ursachlichkeit bestimmen könne (dass ich die innere Möglichkeit der Freiheit nicht begreifen kann) hebt die Möglichkeit der Freiheit deshalb doch nicht auf, denn was unbegreiflich ist, kann darum doch möglich sein. Die Annahme der Freiheit, die in den Dingen an sich gegründet ist, stört übrigens die Möglichkeit der Erfahrung an sich nicht, da ich hier gezwungen bin, eine Reihe von Erscheinungen nach den Gesetzen der Ursach und Wirkung mit einander zu verbinden, und sie die Ursachlichkeit in einem Dinge ausserhalb der Reihe der Erscheinungen setzt. Wenn ich gleich in der Reihe der Erscheinungen, nach einem Gesetze meines Verstandes von der Wirkung D zur Ursach C, von dieser zur Ursach B u. s. w. aufsteigen muss, so hindert dies nicht, dass ein Ding an sich △ durch Freiheit die Ursach der Erscheinung D sein kann, und dieses △ stört die oben angeführte Reihe gar nicht.

4. *Modalität.* Nur der Begrif des Zufälligen führt den Begrif der Bedingung nothwendig bei sich, welcher zur Anwendung

der

der Idee des unbedingten Grundes erfordert wird. Hier entstehen ebenfalls zwei Sätze, die einander widerstreiten, entweder die Reihe der zufälligen Dinge ist endlich oder unendlich, oder wie Kant diese Sätze ausdrückt: In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen, und: Es existirt überall kein schlechthin nothwendiges Wesen, weder in der Welt noch ausser der Welt, als ihre Ursach.

Satz. In der Reihe der Weltursachen ist irgend ein nothwendiges Wesen.

Beweis. Gesetzt alles Dasein in der Welt sei zufällig; so gäbe es Etwas Bedingtes in der Welt ohne Vollständigkeit der Bedingungen seines Daseins; diese Vollständigkeit kann nur statt finden, wenn etwas Absolutnothwendiges *) als Bedingung des Zufälligen vorausgesetzt wird. Dieses Absolutnothwendige muss zur Sinnenwelt gehören,

*) Man muss das Absolutnothwendige von dem Hypothetischnothwendigen unterscheiden. Das Zufällige ist auch nothwendig, sobald die Bedingung gesetzt wird.

denn da das Bedingte in der Zeit anfängt, so geht vor demselben eine Zeit her, wo es nicht war, in dieser Zeit muſs nun der vollständige Grund des Daseins des Zufälligen (Bedingten) enthalten sein, d. h. das Absolutnothwendige muſs in der Zeit sein und also zur Sinnenwelt gehören. Uebrigens bleibt es unausgemacht, ob das Absolutnothwendige die ganze Sinnenwelt oder ein Theil derselben ist.

Gegensatz. Es existirt überall kein nothwendiges Wesen weder in der Welt noch auſserhalb derselben, als ihre Ursach.

Beweis. Denn das absolutnothwendige Wesen als Ursach müſste entweder zur Welt gehören, oder auſserhalb derselben sein. Gehört es zur Welt, so ist es wieder entweder ein Theil derselben, oder die Welt selbst. Ist es ein Theil derselben, so würde es ohne alle Ursach (weil es sonst bedingt und zufällig wäre) eine Reihe von Ursachen anfangen, und dies widerspricht dem Naturgesetz der Causalität, wodurch wie

S. 89 gezeigt worden, allein Erfahrung möglich ist; oder es wäre die Welt selbst, dann erhielten wir, da es, nachdem was eben gesagt, keine erste (nothwendige) Ursach geben kann, eine unendliche Reihe zufälliger Ursachen, die selbst absolutnothwendig wäre, welches sich widerspricht. Aber auch ausserhalb der Welt als ihre Ursach kann das absolutnothwendige Wesen nicht sein, denn da die Welt als zufällig betrachtet wird, so müsste sie anfangen zu sein, d. h. die Wirkung der absolutnothwendigen Ursach müsste anfangen zu sein, sie wäre also in der Zeit, und also auch die Ursach derselben, d. h. sie gehörte zur Sinnenwelt, welches der Voraussetzung widerspricht.

Auch hier entspringt der Widerstreit aus der falschen Voraussetzung, die Reihe des Zufälligen sei etwas auch ausser unserer Vorstellung uns Gegebenes, allein da die Reihe nur existirt, so fern wir sie erzeugen, so läst sie sich nicht als gegeben betrachten, und beide Sätze haben in so fern für sie keinen Sinn. Uebrigens läst sich gegen die Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens,

dafs das Dasein einer ganzen Reihe bestimmt nichts einwenden, so bald man dasselbe ausserhalb der Sinnenwelt, unter die Dinge an sich setzt, obgleich dann auch keine Erkenntnifs deſselben möglich ist.

Allgemeine Anmerkungen zu der Idee des unbedingten Grundes.

Die Auflösung des Widerstreits zwischen den einander widerstreitenden Sätzen beruht auf den Satz, dafs die Reihe der Erscheinungen in der Sinnenwelt, nur in so fern existiret, als sie in uns sich finden, und dafs sie also als aufser Vorstellung gegeben, gar nicht gedacht, und ihr also auch in so fern kein Merkmal beigelegt werden könne. Dies ist nun eine Bestätigung für unsere Theorie von Raum und Zeit und für den Satz, dafs wir durch unsere Sinnlichkeit nicht die Dinge an sich erkennen, sondern nur wie sie uns unter den Bedingungen derselben erscheinen. Nimmt man die Erscheinungen im Raum und Zeit als Dinge an sich, so ist der Widerstreit unauflöslich, und die Vernunft ist in ein Labyrinth geführt, aus dem sie keinen Ausweg finden kann, und in Gefahr

kommt an sich selbst zu zweifeln. — Sind z. B. die Erscheinungen in der Zeit Dinge an sich, so müſsen sie entweder in der Zeit anfangen, oder wie die Zeit unendlich sein, nun aber haben wir gesehen, daſs man beweisen kann, jeder von beiden Sätzen sei falsch, wohin dann sich wenden?

2. Da wir nun die Idee des unbedingten Grundes nicht auf einen Gegenstand zur Erkenntniſs deſselben anwenden können, weil die Beziehung unserer Vorstellungen auf Gegenstände nur durch Anschauungen möglich ist, diese aber als bedingt, unter die Idee des unbedingten Subjekts nicht passen, so werden wir auch hier, wie oben bei der Idee des unbedingten Subjekts fragen können: zu welchem andern Gebrauch die Idee des unbedingten Grundes diene? und da findet sich, daſs sie auch nichts anders als eine Vorschrift der Vernunft an den Verstand ist, bei den aufsteigenden Reihen in der Erfahrung nie still zu stehen, als bis er das Unbedingte gefunden, und weil dies nicht möglich ist, kein Glied für das letzte zu halten, sondern immer weiter zu forschen, und

die Möglichkeit noch weiter zu gehen, darum nicht aufzugeben, wenn wir auch gleich für jetzt nicht weiter kommen könnten.

Ich bitte meine Leser, bei dem folgenden, die oben genannten Sätze vor Augen zu haben. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie: Quantität, giebt die Regel: Halte beim Aufsteigen in der Reihe der Zeit, keinen Zeitpunkt für den ersten, sondern forsche nach dem vorhergehenden, so wie du beim Durchlaufen der Anschauungen im Raum nie glauben mufst, die Gränzen defselben gefunden zu haben, sondern immer streben mufst, weiter zu gehen. Du kannst nicht sagen, vor 10000 Iahren war nichts, nicht behaupten, hinter dem Uranus könne kein Planet mehr sein. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Qualität giebt die Regel: Beim Theilen der Gegenstände im Raume glaube nie die kleinsten Theile gefunden zu haben, sondern suche immer noch die Theilung fortzusetzen. Die Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Causalität giebt die

Regel: Beim Aufsuchen der Ursachen einer Erscheinung, *zum Behuf der Erfahrung*, siehe keine der gefundenen Ursachen, die du in der Sinnenwelt annehmen mufst, als die erste an, sondern frage immer von neuem nach ihrer Ursach. — Wenn hingegen von einem Dinge an sich die Rede ist, das Ursach von Erscheinungen in der Welt ist, so läfst sich nichts gegen die Möglichkeit einwenden, dafs diese Ursach von selbst den Zustand der Ursachlichkeit anfange, eine *freie* Ursach sei, ob wir gleich dies nicht erkennen, beweisen und begreifen können. Endlich bei Anwendung der Idee des unbedingten Grundes auf die Categorie der Nothwendigkeit und Zufälligkeit giebt die Vernunft dem Verstande die Regel: In der Reihe der Erscheinungen siehe kein Glied derselben als unbedingt-nothwendig an, sondern forsche immer von neuem nach seiner Bedingung. Damit wird nicht geleugnet, dafs aufser der Sinnenwelt ein Ding an sich existiren *könne*, das unbedingt-nothwendig ist, und den Grund der Bedingungen der Sinnenwelt enthält; allein das Dasein

dieses Wesens ist dadurch nicht bewiesen, und wir haben von demselben keine Erkenntniſs. —

Alle Maximen, die den hier angeführten entgegen stehen, hemmen den Erkenntniſsgebrauch des Verstandes. Ein Satz, den meine Leser leicht einsehen werden, ich will ihn daher nur an einen von den vier genannten Fällen erläutern. Nimmt man an, irgend eine Ursach in der Sinnenwalt sei die erste, so ist bei dieser Ursach alle Nachforschung aus, daher verwirft auch die Vernunft zum Behuf der Erkenntniſs die Ursachlichkeit durch Freiheit in der Sinnenwelt, wenn sie gleich diese zu einem andern Behuf auſser der Sinnenwelt bei Dingen an sich anzunehmen genöthigt ist, wie wir dies weiter unten sehen werden.

3. Bei der Idee des unbedingten Subjekts intereſsirt uns von allen Fragen, nur die wegen Unsterblichkeit der Seele, und da fand sich, daſs wenn gleich die Unsterblichkeit der Seele nicht dargethan werden konnte, wir dennoch auch gewiſs überzeugt

wurden, daſs niemand jemals das Gegentheil davon würde darthun können; so interefsirt uns hier nur die Lehre von der Freiheit. Könnte nämlich dargethan werden, daſs in der Welt gar keine Freiheit möglich sei, so würde auch das Dasein der Freiheit unsers Willens geleugnet, und die Moral für eine Chimäre erklärt werden müſsen; wir haben hier aber gefunden, daſs wenn gleich die Freiheit als Ursach in der Welt nicht bewiesen werden kann, die Annahme derselben doch dem Gesetze der Naturnothwendigkeit (was wir nicht aufgeben dürfen, weil sonst alle Erfahrung zerstört würde) nicht widerstreitet, in so fern man sie nicht den Erscheinungen, sondern den Dingen an sich beilegt. — Eine Auflösung, die auch nur statt finden kann, in so fern man die Erscheinungen von den Dingen an sich unterscheidet.

4. Der Idee des unbedingten Grundes blieben nur die Erscheinungen als dasjenige übrig, wo man die Anwendung derselben versuchen konnte, (ein Versuch, der freilich miſslang,) die Erscheinungen muſsten zu

dem Behuf als ein Ganzes betrachtet werden, d. h. die Idee des unbedingten Grundes wurde auf die *Sinnenwelt* angewandt, und daher nennt Kant, die aus dieser Anwendung entsprungenen Ideen, *kosmologische Ideen.*

Von der Idee des unbedingten Ganzen.

Die Idee des unbedingten Ganzen entspringt aus der Form der disjunktiven Schlüsse, die wieder auf die Form der disjunktiven Urtheile beruht. In einem disjunktiven Urtheile wird das Verhältniss der Theile zu einem Ganzen bestimmt, wenn man also durch disjunktive Schlüsse aufsteigt, so wird man nur dann aufhören können, wenn man auf ein Ganzes stösst, das nicht wieder als Theil gedacht werden kann. In einem jeden disjunctiven Schlusse werden in dem disjunctiven Urtheile, das sein Obersatz ist, alle möglichen Prädikate eines Gegenstandes aufgezählt, in dem Untersatze wird der Gegenstand in Rüksicht dieser möglichen Prädikate bestimmt. Cajus ist entweder gelehrt oder nicht gelehrt. Die logische Form der disjunctiven Urtheile, die dem disjunctiven

Schlufse zum Grunde liegen, beruhet auf den Grundsatz: Einem jeden Gegenstand des Denkens kömmt von zwei einander entgegengesetzten Prädikaten eins zu, welchen Satz man in der Logik den Satz der Bestimmbarkeit nennt. Man geht also von der Bestimmbarkeit zum Bestimmten fort, mit andern Worten, man bestimmt durch die Möglichkeit die Wirklichkeit. — Der logische Grundsatz: Iedem gedachten Gegenstande kömmt von zwei einander entgegengesetzten Merkmalen eins zu, muſs abgeändert werden, wenn er zur Erkenntniſs eines Gegenstandes dienen soll, und er heiſst dann so: Jedem Dinge muſs eins von allen möglichen widersprechenden (contradictorischen) Merkmalen zukommen. Man wird nun einen Gegenstand vollkommen bestimmt haben, wenn man angiebt, welche von allen einander widersprechenden Merkmalen diesem Gegenstande zukommen. Alle Merkmale aber, wodurch in dem Dinge selbst etwas gesetzt wird, heiſsen Realitäten, ihnen stehen die realen Negationen entgegen.*) Wenn ich also aus

*) Man muſs die logischen Bejahungen mit den Realitäten, die logischen Verneinungen mit den realen

dem Inbegrif aller Realitäten bestimme, welche davon einem Gegenstande zukommen, so ist er dadurch völlig bestimmt. Die völlige Bestimmung eines Gegenstandes setzt also die Idee des Inbegrifs aller Realitäten voraus, und diese Idee ist also übereinstimmend mit der Idee des unbedingten Ganzen, weil der Inbegrif aller Realitäten nicht wieder als ein Theil eines andern betrachtet werden kann, da dieses höhere Ganze ja sonst noch mehr Realitäten enthalten würde.

Soll eine Idee zur Erkenntniſs dienen, so muſs sie auf einen Gegenstand bezogen werden, also muſs diese Beziehung auch mit der

Negationen nicht verwechseln, die logischen Bejahungen und Verneinungen betreffen blos Verhältnisse, sie kommen im Urtheil vor und bestimmen ob ein Prädikat (um deſsen Innhalt sich aber die Logik nicht bekümmert) mit einem gegebenen Subjekt zur Einheit des Bewuſstseins verbunden werden kann, oder nicht. Realitäten und Negationen aber von Gegenständen gebraucht, betreffen das Setzen oder Nichtsetzen eines Merkmals, daher können logische Bejahungen oft reale Negationen sein, wenn man ihren Innhalt untersucht; *schuldlos* ist eine logische Bejahung in dem Urtheil: Cajus ist schuldlos, so wie es dem Innhalte nach eine reale Negation ist. Logische Verneinungen werden immer durch *nicht* bezeichnet.

Idee des Inbegrifs aller Realitäten geschehen, und dann erhält man den Begrif eines allerrealsten Wesens. Nennt man nun eine Idee in einem Gegenstande dargestellt, *Ideal*, so ist das allerrealste Wesen ein Ideal der Vernunft. *)

Wir wollen nun sehen, was für Merkmale sich aus dem Begrif eines allerrealsten Wesens ableiten lassen. 1) Der Begrif bezeichnet ein Individuum, weil er durchgängig bestimmt ist; denn gesetzt er paßte auf mehrere verschiedene Gegenstände, so würde in dem einen sich finden, was in dem andern nicht ist, und also wäre der eine Gegenstand, nicht das allerrealste Wesen. 2) Dies Wesen wird betrachtet als *Urwesen*, weil alle möglichen Gegenstände nur durch dasselbe möglich sind. Ich kann nämlich den Begrif eines jeden möglichen Wesens

*) Größte Tugend verbunden mit der größten Glückseeligkeit ist eine Idee, der Zustand, wo dies statt findet, und den wir *Himmel* nennen, ist also ein Ideal. Das Böse thun, des Bösen wegen, ist Idee, ein Wesen der das Böse thut, des Bösen wegen, (Teufel) ein Ideal. Wir behaupten hier übrigens nicht die Existenz von Himmel und Teufel.

giebt, entweder legt man seinem Beweise die Erfahrung überhaupt, (die Sinnenwelt überhaupt) zum Grunde, dieser Beweis heißt der *kosmologische* (von dem griechischen κόσμος Welt) oder man geht von einer bestimmten Erfahrung aus, welcher Beweis der *physico-theologische* genannt wird.

Darstellung und Prüfung des ontologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Beweis. Wenn das allerrealste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich,
Nun ist es möglich,

Also ist es auch wirklich.

Beweis des Obersatzes: Dem allerrealsten Wesen kommen alle Realitäten zu,
Das Dasein aber ist eine Realität,

Also kömmt dem allerrealsten Wesen das Dasein zu.

Beweis des Untersatzes: Alles was sich nicht widerspricht, ist möglich,
Der Begrif des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

Also ist das allerrealste Wesen möglich.

Prü-

Prüfung dieses Beweises. Der geführte Beweis ist der Form nach richtig, es frägt sich also blos ob er auch der Materie nach richtig ist? *) Wir müßen also jetzt untersuchen, ob die für den Ober- und Untersatz geführten Beweise richtig sind. Wir machen mit der Prüfung des Beweises für den Obersatz den Anfang. Gegen die Form deßelben ist nichts einzuwenden, und auch sein Obersatz: dem allerrealsten Wesen kommen alle Realitäten zu, ist unbezweifelt gewiß; aber sein Untersatz: Das Dasein ist eine Realität, ist falsch. Um einzusehen, daß das Dasein keine Realität sei, denke man sich irgend einen Gegenstand z. B. einen Tisch, und bestimme genau die Realitäten die ihm zukommen; nun setze man: eben dieser Gegenstand (der Tisch) sei wirklich, so wird man einsehen, daß durch das Setzen des Daseins deßelben dem vorhin blos als möglich gedachten Gegenstand (dem Tisch) keine Realität hinzugefügt werden kann, denn

*) Zur Materie des Schlußes gehört der Ober- und Untersatz, die Verbindung derselben zur Herleitung des Schlußsatzes heißt die Form deßelben.

sonst hätte ja der wirkliche Gegenstand (der wirkliche Tisch) eine Realität mehr, und also der mögliche Gegenstand wäre nicht eben derselbe, wie der wirkliche, (der wirkliche Tisch wäre nicht eben derselbe, den ich mir vorher blos als möglich dachte). Dasein und Möglichkeit sind nicht Realitäten eines Gegenstandes selbst, der gedacht wird, sondern es sind blos Verhältnisse zu unserm Erkenntnißvermögen, wodurch aber in dem gedachten Gegenstande nichts geändert wird. Wir sagen ein Gegenstand sei (logisch) möglich, wenn er gedacht werden kann, d. h. wenn er kein widersprechendes Merkmal enthält, und dies ist der Fall beim allerrealsten Wesen. Ein Gegenstand wird von uns als *wirklich* erkannt, wenn wir ihn *anschauen*, übrigens bleibt der Gegenstand immer derselbe, denn sonst würde ja ein anderer Gegenstand gedacht als angeschaut, d. h. nicht der vorhin gedachte, sondern ein anderer Gegenstand wäre wirklich. Wir sehen also, daß logische Möglichkeit und Wirklichkeit nur zwei verschiedene Verhältnisse sind, in welchen der Gegenstand zu

unsern verschiedenen Vorstellungsvermögen, der Sinnlichkeit (als dem Vermögen der Anschauungen) und dem Verstande (als dem Vermögen der Begriffe) gesetzt wird. —

Dadurch fällt aber der Obersatz des ontologischen Beweises: Wenn das allerrealste Wesen möglich ist, so ist es auch wirklich, über den Haufen. — Hierdurch wäre nun freilich schon die Nichtigkeit des ontologischen Beweises dargethan, allein wir wollen auch noch zeigen, dafs der Untersatz desselben nicht bewiesen werden kann. Der Beweis für den Untersatz war:

Alles, was sich nicht widerspricht, ist möglich;
Das allerrealste Wesen widerspricht sich nicht,

Also ist es möglich.

Eigentlich hätte der Beweis so ausgedrückt werden müfsen: Ieder Begrif, der sich nicht widerspricht, ist möglich, Der Begrif des allerrealsten Wesens widerspricht sich nicht,

---

Also ist der Begrif des allerrealsten Wesens möglich.

Meine Leser sehen durch diese Abänderung leicht ein, daſs dieser Beweis blos für die logische Möglichkeit (Gedenkbarkeit) des allerrealsten Wesens gilt, weil nämlich den Realitäten nur Negationen logisch entgegen stehen, so kann man alle Realitäten ohne Widerspruch vereinigt denken, allein die logische Möglichkeit ist von der realen sehr verschieden. Aus dem Umstande, daſs ich alle Realitäten vereinigt denken kann, flieſst noch nicht, daſs sie alle vereinigt existiren können, können sich nicht ihre Wirkungen widerstreiten? Der Strom, der das Schiff nach Abend treibt, und der Sturm der es nach Morgen zu gehen zwingt, sind beides Realitäten, aber ihre Wirkungen heben sich auf. Nur das allerrealste Wesen allein kann (wenn es existirt) seine reale Möglichkeit einsehen.

Darstellung und Prüfung des kosmologischen Beweises.

Beweis. Es existirt etwas, wenigstens Ich selbst. Das Existirende ist entweder schlechterdings nothwendig oder zufällig. Ist es zufällig, so setzt es nach dem Gesetze

der Causalität, seine Ursach voraus, die Reihe der Ursachen aber kann nur mit dem schlechthin nothwendigen als vollendet betrachtet werden. Es existirt also ein schlechthin (absolut) nothwendiges Wesen.

Das absolutnothwendige Wesen ist ein solches, defsen Nichtexistenz unmöglich ist, von allen Wesen aber ist nur das allerrealste Wesen dasjenige, defsen Nichtexistenz nicht gedacht werden kann, also ist das absolutnothwendige Wesen das allerrealste Wesen.

Dieser Beweis unterscheidet sich von dem ontologischen dadurch, dafs er ein Dasein überhaupt zum Grunde legt; wovon man wenigstens sein eigenes Dasein zugestehen mufs. Er heifst der Beweis *von der Zufälligkeit der Welt,* weil wohl niemand sich als absolutnothwendig, sondern als zufällig betrachten wird.

Prüfung dieses Beweises. Was den ersten Theil defselben betrift, wo man von der zufälligen Existenz auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens schliefst, so verweise ich auf das, was ich oben S. 145 bei der Anwendung des unbedingten Grundes ge-

sagt habe. Es ist die Idee des absolutnothwendigen Wesens nichts als eine Vorschrift der Vernunft für den Verstand, beim Aufsteigen in der Reihe der zufälligen Ursachen, seine Untersuchungen immer fort zu setzen, und wenn gleich die Möglichkeit eines absolutnothwendigen Wesens, als Ding an *sich*, nicht geleugnet werden kann, so giebt doch das Dasein eines zufälligen Gegenstandes keinen Beweisgrund für das Dasein eines absolutnothwendigen Gegenstandes ab.

Aber auch einmal angenommen, man könnte von der Zufälligkeit der Welt (oder irgend eines existirenden *Dinges*) auf das Dasein eines absolutnothwendigen Wesens mit Sicherheit schliefsen (welches doch der Fall nicht ist,) so bleibt noch eine andere Schwierigkeit übrig, man muſs nämlich beweisen, daſs das absolutnothwendige Wesen das allerrealste Wesen ist, und hier hinkt der gegebene Beweis sehr.

Unter den Gegenständen der Erkenntniſs, die uns in der Erfahrung gegeben werden können, findet man keinen, dem man das Merkmal einer unbedingten Nothwen-

digkeit beilegen könnte, daher sucht man unter den Begriffen herum, um zu sehen, ob sich nicht einer darzu qualificire, und glaubt ihn in dem Begrif des allerrealsten Wesens gefunden zu haben; allein denn muſs man erst beweisen, daſs das allerrealste Wesen nothwendig existiren müſse, welches der ontologische Beweis zu leisten versuchte, aber, wie wir gesehen haben, nicht leisten konnte. Es beruht also der kosmologische Beweis am Ende auf den ontologischen, und fällt mit diesem.

Darstellung und Prüfung des physicotheologischen Beweises für das Dasein Gottes.

Beweis. Es giebt in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die eine solche Beschaffenheit haben, daſs man an ihnen deutliche Spuren von Einrichtungen zu bestimmten Absichten erkennt. Ich übergehe es hier mehrere solcher Beispiele zu nennen, und berufe mich allein auf die Einrichtung des menschlichen Körpers, bei dem jedes Gliedmaſs deutlich zeigt, daſs es zu einer bestimmten Absicht seine Einrichtung erhalten hat. Absicht setzt ein vernünftiges Wesen vor-

aus, das sie gehabt hat, also sind in der Sinnenwelt eine Menge Erscheinungen, die da zeigen, daſs sie von einem vernünftigen Urheber herrühren. So weit die Erfahrung reicht, finden wir, daſs alles Mannigfaltige der Sinnenwelt zu einem Ganzen zusammenstimmt, und wo unsere Erfahrung nicht hinreicht, können wir der Analogie nach diese Zusammenstimmung annehmen. Es wird daher die Welt von *Einem* vernünftigen Urheber herrühren, da sie selbst als zufällig betrachtet werden muſs. Dieser vernünftige Urheber der Welt kann selbst nicht zufällig sein, also ist er das absolutnothwendige Wesen; das absolutnothwendige Wesen ist aber das allerrealste Wesen; folglich schlieſst man von der zweckmäſsigen Einrichtung einzelner Erscheinungen auf das Dasein des allerrealsten Wesen (Gottes) als des vernünftigen Urhebers der Welt.

Prüfung dieses Beweises. So viel leuchtet gleich anfänglich in die Augen, daſs der physicotheologische Beweis sich auf den kosmologischen und vermittelst dieses auf den ontologischen Beweis stützt. Er geht von der Zweckmäſsigkeit einzelner Erscheinun-

gen auf die Zufälligkeit der Welt über, in so fern diese sich selbst nicht zweckmäſsig hervorgebracht haben kann, und nun schlieſst er von der Zufälligkeit der Welt auf das Dasein des allernothwendigsten Wesens, und will dann ontologisch zeigen, daſs dies das allerrealste Wesen sei. Der physicotheologische Beweis fällt also mit seinen Stützen dem kosmologischen und dem ontologischen Beweise, und ich übergehe hier, was ich oben zur Bestreitung dieser Beweise gesagt habe. — Nun nur noch ein Paar Worte über den Zusatz, den der physicotheologische Beweis zu den beiden andern Beweisen macht.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daſs eine Menge Gegenstände der Sinnenwelt von der Art sind, daſs wir ihre Einrichtung nicht anders begreifen können, als wenn wir einen Zweck, eine Absicht aufsuchen, weshalb sie so eingerichtet sind. Es ist also die Zweckmäſsigkeit für uns ein Erklärungsgrund, wenn wir mit den mechanischen Ursachen nicht ausreichen; allein aus dem Umstande, daſs wir die Einrichtung gewiſser Dinge nicht anders begreifen können, als wenn wir anneh-

men, dafs sie nach einem bestimmten Zwekke hervorgebracht sind, folgt noch gar nicht, dafs ein solches Ding wirklich einen vernünftigen Urheber habe. Es ist dies nichts als eine Hypothese; die aber doch immer nicht Beweisgrund ist. Man würde ja sonst schliefsen, was ich nicht anders erklären kann, ist so, und das wird doch wohl niemand behaupten. — Aber gesetzt auch, die Welt sei von einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, so könnte ich doch höchstens nur annehmen, es habe so viel Kraft und so viel Verstand als dazu gehört, um diese Welt zu machen, nicht aber, dafs es den höchsten Verstand und die höchste Kraft besitzt. Der Schlufs würde höchstens nur auf den Weltbilder, aber nicht auf das höchste Wesen gehen.

Dies sei genug zur Prüfung der Beweise für das Dasein Gottes. Das Dasein Gottes kann nicht *bewiesen* werden, wenn gleich gegen die Möglichkeit eines solchen Wesens auch nichts eingewandt werden kann. Die Gottheit gehört zu den Dingen an sich, liegt also über die Gränzen der Sinnenwelt hin-

aus, bis auf welche sich unsere Erkenntniß nur erstreckt, wir können also eben so wenig das Dasein, als das Nichtsein derselben *beweisen*. Die Vernunft will mit dieser Idee nichts anders sagen, als wir sollen bei unsern Nachforschungen in der Sinnenwelt, wenn wir mit mechanischen Ursachen nicht ausreichen, so verfahren, *als wäre* die Sinnenwelt von Einem vernünftigen Wesen hervorgebracht, um die gröſstmöglichste Einheit unserer Erkenntniſse zu erlangen, und da noch zu begreifen, wo wir aus bloſsen mechanischen Ursachen, nichts mehr begreifen würden.

Gesammtes Resultat unserer Untersuchung über die erste Hauptfrage; was kann ich wiſsen?

Alle unsere Erkenntniſs erstreckt sich blos auf die Sinnenwelt, als Gegenstand der Erfahrung, was über diese hinaus liegt, ist für uns nicht erkennbar. Aber auch diese Sinnenwelt erkennen wir nicht, wie sie an sich ist, sondern nur, wie wir sie unter den Bedingungen unserer Sinnlichkeit anschauen, und unter den Bedingungen unseres Verstandes denken; doch laſsen sich aus der eigenthümlichen Beschaffenheit unserer

Sinnlichkeit und unseres Verstandes, die zu unsern Erkenntnissen nothwendig sind, allgemeine und nothwendige Regeln ableiten, denen die Gegenstände der Erfahrung schlechterdings unterworfen sein müssen, wir können aber diese allgemeinen und nothwendigen Regeln nicht über die Erfahrung hinaus erweitern, um dadurch zur Erkenntniss der Dinge an sich zu gelangen.

Zweiter Abschnitt.

Beantwortung der Frage: was soll ich thun?

So wichtig auch die Beantwortung der Frage ist, was kann ich wissen? so wird sie doch von der Frage, was soll ich thun? unendlich weit an Interesse übertroffen. Ich kann allenfalls die erste Frage unbeantwortet lassen, aber die zweite Frage muss jeder, der auf den Namen eines vernünftigen Wesens Anspruch macht, sich vorlegen, und sie zu beantworten suchen, weil man zwar das Wissen, aber nicht das Handeln aufgeben kann. Aber eben deshalb läßt sich schon zum voraus vermuthen, daß die Beantwortung dieser Frage mit ungleich weniger Schwierigkeiten verknüpft sein müsse, als die der vorhergehenden.

Die Frage, was soll ich thun? betrift nicht unsere Erkenntnisse, sondern unser Vermögen zu handeln, unsern Willen; und

die Frage so wohl, als jede bestimmte Antwort darauf: du sollst dein Versprechen halten, du sollst nicht lügen, u. s. w. setzt voraus, daſs unsere Handlungen nicht nach dem Gesetze der Naturnothwendigkeit geschehen, weil sonst jede Frage nach dem Sollen und jede Antwort darauf ungereimt wäre, sondern daſs es in unserer Willkühr steht, zu thun und zu lassen, d. h. daſs wir *frei* sind. Das Bewuſstsein also, daſs wir *Sollen*, setzt als nothwendig voraus, daſs wir frei sind; denn müſsten alle unsere Handlungen nach den Gesetzen der Natur nothwendig geschehen, so wäre es eben solcher Unsinn uns zu gebieten, daſs wir etwas thun oder lassen sollen, als dem Magen zu befehlen, daſs er verdaue oder nicht verdaue, oder dem Steine, daſs er schwer oder nicht schwer sei. —

Ehe wir uns also an die Beantwortung der Frage: was soll ich thun? wagen, müssen wir zuförderst eine Untersuchung über die Freiheit des Willens anstellen, denn alle Bemühungen die erste Frage zu beantworten, wäre vergeblich, wenn sich darthun lassen

sollte, dafs wir in Rücksicht des Willens nicht frei sind.

Was versteht man unter *Freiheit des Willens?* Man nimmt diesen Ausdruk in doppelter Bedeutung in *negativer* und *positiver*. Nicht stehen unter fremden nothwendig zwingenden Gesetzen, Unabhängigkeit von äussern nothwendig bestimmenden Ursachen ist *Freiheit im negativen Verstande*; so sagen wir, ein Stein, der fällt, ist nicht frei, denn er wird von der Erde angezogen, und mufs nothwendig den Gesetzen dieser Ursach gemäfs fallen. *Frei sein in positiver Bedeutung* heifst unter eigenen Gesetzen stehen, in der letztern Bedeutung brauchen wir den Ausdruk in dem Worte *Freistaat*, worunter wir nämlich einen Staat verstehen, defsen Bürger sich selbst Gesetze geben. Man sieht leicht ein, dafs der positive Begrif der Freiheit den negativen in sich schliefst, und dafs, also ohne Vorausfetzung der negativen Freiheit, die positive gar nicht existiren kann. Wir wollen daher zuförderst fragen, ist der Wille des Menschen negativ frei, d. h. sind seine Handlungen von den Gesetzen der Na-

turnothwendigkeit ausgenommen; oder nicht? —

Wir können einen doppelten Weg einschlagen um diese Frage zu beantworten, einmal können wir untersuchen, was für einen Ausſpruch der gemeine Menschenverstand über diesen Gegenstand thut, und so dann können wir auch den Ausſpruch der speculativen Vernunft über diesen Gegenstand einholen. Laſst uns beides versuchen.

Man erzählt uns, Cajus hat seinen Vater ermordet. — Wir erschrecken und fragen, wie ist das möglich? der andere sagt uns, Cajus war ein aufbrausender, jähzorniger und ehrgeiziger Mensch, sein Vater hatte ihn von seiner Kindheit an gar nicht geachtet, sondern immer hart und grausam begegnet, jetzt hatte er ihn wieder schrecklich beleidigt, die Ehre des Cajus war von ihm angegriffen, und äuſserst gekränkt, Cajus hatte grade Wein getrunken, dies vermehrte seine Hitze, und so erstach er im Zorn seinen Vater. Hat der andere nun unserer Frage wie ist das möglich? durch seine Antwort Genüge geleistet, so sagen wir: ja unter

den

den Umständen *musste* Cajus seinen Vater freilich umbringen. Frägt man uns nun aber, also ist die Handlung des Cajus nicht Unrecht?, denn ihr sagtet ja selbst, sie *musste* unter diesen Umständen geschehen, und was geschehen muss, ist weder Recht noch Unrecht, so schütteln wir den Kopf und behaupten, dessen ungeachtet sei die Handlung des Cajus ein Verbrechen, d. h. wir erklären die Handlung für frei. Hieraus erhellet dass der gemeine Menschenverstand eine und dieselbe Handlung für nothwendig, und für nicht nothwendig (für negativ frei) erklärt.—

Fragen wir die speculative Vernunft in dieser Bedrängniss um Rath, so fällt ihr Bescheid mit dem des gemeinen Menschenverstandes zusammen. Ich verweise meine Leser hier auf das, was ich oben bei den kosmologischen Ideen über die Beweise der beiden sich widerstreitenden Sätze: Es ist die Causalität nach Gesetzen der Natur nicht die einzige in der Sinnenwelt, sondern man muss auch eine Causalität durch Freiheit annehmen, und es giebt überall keine Freiheit in der Welt, sondern alles geschieht nach Ge-

setzen der Naturnothwendigkeit, gesagt habe. — Bedenkt man nun, daſs welchen von beiden Sätzen man als wahr, und welchen man als falsch erklärt, man immer auf etwas groſses Verzicht thun muſs, so kömmt man noch mehr ins Gedränge. Sagt man alles in der Welt geschieht nach Gesetzen der Naturnothwendigkeit, so ist Tugend, Recht, Sittlichkeit ein Hirngespinnst, und Glauben an Gottheit und Unsterblichkeit leere Träumerei; nimmt man hingegen an, in der Sinnenwelt könne Causalität durch Freiheit eintreten, so wird die ewige Ordnung der Natur zerriſsen und keine Erfahrung mehr möglich sein, weil man nie wiſsen könnte, ob die Causalität durch Freiheit nicht eine Ausname von den Gesetzen der Natur machen würde. Was soll man nun aufgeben, Sittlichkeit oder Erfahrung? soll man lieber die Tugend für Träumerei erklären oder die Erfahrungserkenntniſs unsicher und die Erscheinungen der Sinnenwelt zum möglichen Spiel, was weiſs ich, welcher Causalitäten durch Freiheit machen? Keins von beiden kann aufgegeben werden, die Sittlichkeit

nicht, dies fordert die praktische Vernunft in ihrer heiligen Gesetzgebung; Erfahrung nicht, dies fordert die erkennende Vernunft, die sonst unnütz wäre, weil sie bei jeder Verbindung nach Naturgesetzen, bei jeder Erwartung der Zukunft immer fürchten müſste, daſs eine Causalität durch Freiheit eine Ausname von den Gesetzen der Natur machte und so ihre Untersuchungen und Verbindungen vernichtete. Eins von beiden zu retten hilft uns nichts, es muſs beides Freiheit und Naturnothwendigkeit mit einander bestehen können; dahin weist auch der gemeine Menschenverstand, der eine und dieselbe Handlung, wie wir eben gesehen haben, für nothwendig und für frei erklärt. Wie ist dies aber möglich? wie kann eine und dieselbe Sache frei und nothwendig sein? — Nimmt man an, die Wahrnehmungen der Sinnenwelt betreffen Dinge an sich selbst, so ist freilich keine Rettung, da kann dann eine und dieselbe Sache nicht zugleich frei und nicht frei (nothwendig) sein. Wir wiſsen aber schon, daſs alle Wahrnehmungen der Sinnenwelt nicht die

Dinge an sich, sondern nur ihre Erscheinungen betreffen, es findet also bei einer gegebenen Erscheinung A eine doppelte Relation statt, einmal kann ich sie betrachten, als Erscheinung, d. h. als einen Theil der Sinnenwelt und da ist sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen, ich muſs sie mit einer andern vorhergehenden Erscheinung nach einer allgemeinen und nothwendigen Regel verknüpfen; aber zweitens kann ich diese Erscheinung A auch als Wirkung eines Dinges an sich betrachten, das nun als Ding an sich, nicht den Gesetzen der Naturnothwendigkeit unterworfen zu sein braucht; d. h. frei sein kann. Betrachte ich das Verbrechen des Vatermords des Cajus als eine Erscheinung in der Sinnenwelt, so muſs ich freilich nach einer andern vorhergehenden Erscheinung fragen, worauf diese Handlung nothwendig nach einer Regel folgt, hier ist Naturnothwendigkeit. Aber eben dieses Verbrechen ist auch als Wirkung des Cajus als Ding an sich selbst, nicht in so fern es mir in der Sinnenwelt erscheint zu betrachten, und da widerspricht

es sich nicht, daſs die Handlung in so fern ausgenommen von Naturgesetzen der Sinnenwelt, d. h. als frei betrachtet werden kann. Wenn daher der Philosoph um eine gegebene Handlung z. B. den Vatermord des Cajus zu erklären, von der Erziehung des Cajus, von seinem Temperament, seiner körperlichen Beschaffenheit spricht, und uns eine Reihe von Handlungen vorführt, von denen eine immer die andere erzeugte, und deren Ende das Verbrechen ist — der Richter hingegen diese Handlung des Cajus doch für ein Verbrechen erklärt, sie ihm zurechnet und ihn deshalb bestraft, so haben beide Recht und widersprechen einander nicht. Der Philosoph spricht von einer Erscheinung der Sinnenwelt, die er nun nach den Gesetzen der Naturnothwendigkeit mit andern Erscheinungen in eine unendliche Reihe von Ursachen und Wirkungen verbindet; der Richter hingegen betrachtet den Vatermord des Cajus als die Wirkung des Cajus, als Ding an sich, und da kann er ihn von den Naturgesetzen der Sinnenwelt ausnehmen, ihn für frei erklären, und seine Handlung ihm zurechnen.

Ich habe oftmals gefunden, daſs die Bemühungen der Schriftsteller eine Sache recht deutlich zu machen, durch die Weitläuftigkeit der Deutlichkeit nachtheilig geworden sind, ich will daher nichts mehr hinzusetzen um nicht in denselben Fehler zu verfallen, meine Leser werden, wenn sie das Ganze noch einmal überlesen, wie ich hoffe, die Sache verständlich finden. Daſs eine und dieselbe Handlung für frei und auch für nothwendig erklärt werden kann, kömmt von der doppelten Relation her, in der man sie betrachtet, sie ist nothwendig als Erscheinung, sie kann frei sein in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt.

Ich habe mich immer nur des Ausdrucks bedient, eine Handlung *kann* frei sein, in so fern sie von einem Dinge an sich herrührt, nicht sie *ist frei*, denn das letztere würde zu viel behauptend sein, und unsern vorhergehenden Behauptungen widersprechen, daſs wir von den Dingen an sich nichts wiſsen. Wir retten hier blos die *Möglichkeit* der Freiheit und zeigen, daſs sie den Gesetzen der Naturnothwendigkeit

nicht widerspricht. Wie ein Ding an sich Causalität durch Freiheit haben könne, sehen wir freilich nicht ein, aber dies ist auch nicht nothwendig, und wir sind im Grunde bei den Erklärungen der nothwendigen Erscheinungen in der Sinnenwelt um nichts beſser daran, denn wer will darthun, wie die Bewegung mit einem Körper C der im Laufe auf den ruhenden Körper S stöſst, in den letztern übergeht? — Die Freiheit des Willens bei einem Dinge an sich ist möglich, niemand wird darthun können, ein Ding an sich müſse fremden Gesetzen unterworfen sein, denn er weiſs von den Dingen an sich nichts, ich kann die Wirklichkeit der Freiheit durch meine speculative Vernunft nicht darthun, weil ich von den Dingen an sich nichts weiſs, und nichts wiſsen kann, aber mein Gegner kann aus eben dem Grunde ihre Unmöglichkeit nicht darthun.

Die erkennende Vernunft kann also nichts weiter thun als die Möglichkeit der Freiheit retten und zeigen, daſs niemand durch speculative Beweise uns zwingen kann, alles der Naturnothwendigkeit zu unterwer-

sen. Wir haben aber ausser dem Erkenntniss-vermögen noch ein Willensvermögen, dieses giebt uns im unmittelbaren Bewusstsein die Vorstellung von Recht und Unrecht, von Tugend und Laster, Vorstellungen, die nothwendig in uns gegründet sind, und die wir nicht ausrotten können. Tugend und Laster, Recht und Unrecht setzen aber den negativen Begrif der Freiheit, die Ausname von fremden nothwendig zwingenden Gesetzen voraus, ohne Freiheit ist Tugend und Laster, Recht und Unrecht ein Widerspruch, und wenn der Mensch nicht frei wäre, könnte man seine Handlungen ihm eben so wenig zurechnen, als man dem Stein der vom Dache fällt und einen Menschen erschlägt, die Wirkung des Erschlagens zurechnen kann, denn beide gehorchten sodann der eisernen Nothwendigkeit. Da nun die praktische Vernunft als Gesetzgeberin für Tugend und Laster, Recht und Unrecht, nur unter Voraussetzung der Freiheit möglich ist, so nimmt sie diese als vorhanden an, und ist versichert, dass keine Speculation sie je aus dem Besitze dieser Annahme verdrängen kann. Diese Annahme der Freiheit ist freilich kein

Wissen und kein Erkennen, allein sie ist in praktischer Rücksicht zum Behuf der von unserer Vernunft unnachläſslich geforderten Sittlichkeit nothwendig, und niemand kann die Tugend für möglich, und für Gebot der Vernunft erkennen, ohne Freiheit des Willens anzunehmen. Daher nennen wir das Fürwahrhalten der Freiheit einen *nothwendigen praktischen Glauben*.

Die Frage: was soll ich thun? hat also, da Freiheit möglich ist, einen Sinn und wir können uns dreist an die Beantwortung derselben wagen. Laſsen Sie uns zuförderst einmal die Frage ein wenig näher beleuchten, um zu sehen, ob wir durch Auflösung derselben nicht auf Dinge stoſsen, die uns die Beantwortung derselben erleichtern könnte. Die Frage was *soll* ich thun? erfordert zur Antwort du *sollst* — — (z. B. nicht lügen, nicht stehlen, dein Versprechen halten u. s. w.) die Gebote für unsere Handlungen schlieſsen also ein Sollen in sich. Was setzt nun dies Sollen alles voraus? Erstlich ein *Können*, d. h. Freiheit des Willens; denn sonst wäre es ja wie

schon oben gezeigt, Unsinn zu gebieten, wenn wir nothwendig zu unsern Handlungen gezwungen sind. Ferner fließt hieraus, daſs die Bestimmung was wir thun sollen? auch nur alles das betreffen kann, was in unserer Macht steht, und dies ist allein unser Wille, die Ausführung deſselben hängt oft nicht von uns, sondern von äuſsern Dingen ab, denen wir nicht gebieten können. Das Gesetz sagt: Du sollst deine unmündigen Kinder ernähren und für sie Brod verdienen, ich bin aber krank und muſs das Bette hüten, – das Gesetz kann sich also auf nichts weiter als auf meinen Willen erstrekken, denn der steht in meiner Macht, ich habe den festen Vorsatz meine Kinder zu ernähren, aber die physische Kraft fehlt mir — doch auf diese erstreckt sich auch das Gebot nicht. — Zweitens setzt die Vorstellung du *sollst* voraus, daſs ich nicht von selbst und immer der Forderung des Gesetzes nachlebe, daſs ich ein Wesen bin, das auch Beweggründe hat, von diesem Gebote abzuweichen. Denke ich mir ein Wesen, z. B. die Gottheit, deſsen Wille immer und von

selbst mit dem Gesetze zusammenfällt, so hat für ein solches Wesen der Begrif des Sollens keinen Sinn. Wir Menschen, bei denen der Begrif des Sollens sich findet, müſsen also eine doppelte Art haben unsern Willen zu bestimmen, so daſs die beiden Willensbestimmungen nicht immer von selbst und nothwendig zusammen fallen, sondern eine der andern widerstreiten kann. Drittens ergiebt sich aus dem Sollen, daſs die eine Willensbestimmung die andere als sich untergeordnet erklärt. Laſsen Sie uns jetzt sehen, welches sind die beiden Arten, auf welche unser Wille bestimmt werden kann, und welches ist diejenige, die vor der andern den Vorzug hat.

Der Mensch ist erstlich ein sinnliches Wesen, diese Eigenschaft hat er mit den Thieren gemein, er hat als ein solches Neigungen, Triebe und Begierden, die von seinen Bedürfniſsen herrühren. Die Befriedigung dieser seiner Bedürfniſse bringt in ihm ein angenehmes Gefühl, ein Gefühl der Lust hervor, so wie die Nichtbefriedigung derselben, ein unangenehmes Gefühl, ein Ge-

fühl der Unlust erzeugt. — Hieraus ergiebt sich, daſs in jedem Menschen, so wie in jedem Thier, ein Streben sich finden muſs, seine Bedürfniſse zu befriedigen, und daſs also auf diese Weise sein Wille bestimmt werden kann. Wenn ich eſse, weil mich hungert, wenn ich ein Glas Champagner trinke, weil ich Begierde darnach habe, so handle ich als ein sinnliches, thierisches Wesen. — Der Mensch ist aber zweitens auch ein vernünftiges Wesen, und dadurch erhebt er sich über das Thier. Diese Vernunft kann nun auch Vorschriften zur Bestimmung seines Willens ertheilen, sie kann die Befolgung des sinnlichen Triebes erlauben und verbieten. Ich möchte gern zu einem neuen Kleide das Geld, das ich in der Tasche habe, verwenden, allein die Vernunft untersagt mir die Befriedigung dieses Triebes, weil ich versprochen habe, dies Geld noch heute meinem Gläubiger zu bezahlen. — So hat also der Mensch einen doppelten Willen, einen sinnlichen und einen vernünftigen, als freies Wesen kann er zwischen beiden wählen.

Dadurch aber dafs der Ausspruch: *Du sollst* sich findet, wird erkannt, daſs dem Menschen geboten wird, was er thun soll, ob es nun gleich bei ihm steht, dieses Gebot zu erfüllen oder nicht zu erfüllen.

Alle Gebote oder Vorschriften für den freien Willen sind Urtheile, denn sie sagen aus, ob eine Handlung gesehehen solle oder nicht? Ein Urtheil als ein solches ist immer das Produkt des thätigen Vorstellungsvermögens, des Verstandes oder der Vernunft in weiterer Bedeutung. Alle Vorschriften für die freien Handlungen des Menschen sind also nur möglich, in so fern der Mensch denkt, d. h. ein vernünftiges Wesen ist. Das Thier handelt nach augenblicklichen Antrieben, und macht sich keine Regeln des Handelns wie der Mensch, daher legen wir dem Thiere auch bloſs ein sinnliches Begehrungsvermögen, dem Menschen aber ein vernünftiges Begehrungsvermögen, einen *Willen* bei. So fern der Mensch bei seinen Handlungen keiner Regel, sondern blos dem augenblicklichen, sinnlichen Antriebe folgt, ist er wie ein Thier zu betrach-

ten, dies ist z. B. der Fall, wenn Uebermaſs des Hungers ihn antreibt, gierig über die Speise herzufallen.

Ob wir nun gleich überzeugt sind, daſs alle Vorschriften für die freien Handlungen der Menschen als solche (ihrer Form nach) Produkte der Vernunft sind, so entsteht doch die Frage, worauf gründet die Vernunft ihre Einsicht von dem was wir sollen? welches ist der Grund weshalb sie etwas gebietet und verbietet? Wenn wir diese Frage beantwortet haben, so ist eben dadurch auch die Frage: was soll ich thun? beantwortet. Denn wenn wir die Frage: was soll ich thun? mit andern Worten ausdrücken wollen, so können wir auch sagen: woran erkenne ich, was mir geboten und was mir verboten ist?

Ehe wir uns an die Beantwortung dieser Frage selbst machen, wollen wir zuvor, um uns unsere Arbeit zu erleichtern, einige Begriffe genauer bestimmen. — Das, was die Vernunft zu thun gebietet, nennen wir *sittlichgut*, das, was sie uns zu thun verbietet, *sittlichböse*. So sagen wir, es sei sittlichgut, seinen irrenden Mitbruder eines beſsern zu

belehren, und sittlichböse eine Lüge zu sagen. *Sittlichkeit* also wird das Verhältniſs unserer Handlungen zu den Geboten der Vernunft sein. *Heilig* ist ein Wesen, dessen Wille mit den Geboten der Vernunft von selbst zusammenfällt, bei dem also keine Abweichung von den Geboten der Vernunft möglich ist, und bei dem also kein Sollen statt findet. *Tugend* ist das fortgesetzte Streben die Gebote der Vernunft zu erfüllen, wo also die Möglichkeit einer Abweichung von diesen Geboten übrig bleibt, ein Sollen statt findet. Dies ist der Fall bei den Menschen. *Pflicht* ist das Verhältniſs des Willens zum Gebote der Vernunft, in so fern dadurch vorgestellt wird, daſs der Wille, der auch davon abweichen könnte, dem Gebote nothwendig Folge leisten solle. So sage ich z. B. es ist meine Pflicht meinen Gläubiger zu bezahlen, d. h. es kann freilich sein, daſs sich in mir Triebfedern finden könnten, meinen Willen dahin zu bestimmen meinen Gläubiger nicht zu bezahlen, allein das Gebot der Vernunft befiehlt mir *unnachläſslich*, den Gläubiger zu bezahlen.

Was sittlichgut, was Tugend, was Pflicht ist, wird also durch die Gebote der Vernunft für die freien Handlungen der Menschen bestimmt. Wenn ich nun frage, welches ist das allgemeine Kennzeichen des Sittlichguten, der Tugend, der Pflicht? so heifst dies eben so viel: als welches ist der oberste Grundsatz, nach welchen die Vernunft ihre Gebote für die freien Handlungen einrichtet? mit andern Worten, welches ist das oberste Prinzip der Sittlichkeit? da die Begriffe des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht aus den Geboten der Vernunft entspringen, so werden die Merkmale die zu diesen Begriffen wesentlich gehören, auch nothwendig dem ächten obersten Grundsatz der Sittlichkeit zukommen müfsen, und eine als oberster Grundsatz der Sittlichkeit aufgestellte praktische Vorschrift wird nicht ächt und richtig sein, wenn ihr die gefundenen Merkmale nicht zukommen.

Nun läfst sich zeigen, dafs in den Begriffen des Sittlichguten, der Tugend und der Pflicht das Merkmal der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit sich findet, und

dafs

dafs diese genannten Begriffe selbst zerstört werden, wenn man die Merkmale der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit daraus wegläfst. Wer wird sagen, Stehlen ist heute sittlichböse, ob es aber nach hundert Jahren nicht sittlichgut sein wird, weifs ich nicht! Wer wird behaupten, es könne einmal eine Zeit geben, wo sein Wort zu halten nicht mehr Pflicht sei! Dafs wir auf allet Einstimmung bei dem was sittlichgut ist, rechnen, erhellet auch daraus, dafs wir unsere Bewegungsgründe bei guten Handlungen uns nicht scheuen an den Tag zu legen, und dafs wir mit Sicherheit erwarten, jedermann werde mit uns darin übereinkommen, unsere Handlung sei gut. Es ist mit der Tugend wie mit der Wahrheit, eine Wahrheit, die nicht auf allgemeine Einstimmung Anspruch machen kann, ist keine Wahrheit, und eine Tugend, bei der wir voraussetzen müssen, es werde nicht jeder vernünftige Mensch mit uns darin übereinstimmen, dafs sie Tugend sei, ist keine Tugend. Eben so wenig als man meinen kann, es könne wohl einen vernünftigen Menschen geben,

der sich überzeugt hätte, zweimal zwei sei nicht vier, eben so kann man meinen, es könne wohl einen vernünftigen Menschen geben für den Lügen wirklich eine Tugend sei. Alle Wahrheit gienge verloren, wenn man ihr diesen Charakter der Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit nähme, eben so gienge auch alle Tugend verloren, wenn man aus ihrem Begriffe weglaſsen wollte, daſs sie allgemeingültig und nothwendig ist. Man könnte freilich hiergegen einwenden, daſs wie die Erfahrung lehre, es Wahrheiten so wohl, als Tugenden gebe, die nicht von jedermann als Wahrheiten und Tugenden anerkannt würden, daſs es Menschen gebe, die den Satz: Gott ist ein zorniges Wesen, das nur durch Blut zu versöhnen ist, für eine Wahrheit halten, da wir hingegen diesen Satz für falsch erkennen; daſs die Spartaner den Diebstahl für erlaubt gehalten, den wir für sittlichböse erklären. Allein hierbei ist zu bemerken, daſs wenn gleich Menschen in dem was in einzelnen Fällen Wahrheit oder Tugend sei von einander abweichen, der eine dies der andere das Ge-

gentheil für Wahrheit oder Tugend hält; so kommen sie doch darin überein, daſs Wahrheit und Tugend selbst allgemein als solche anerkannt werden müſsen, und dies beweisen sie dadurch, daſs sie sich nicht weigern ihre Gründe, warum sie einen Satz für wahr und eine Handlung für sittlich gut halten andern zur Prüfung vorzulegen; eine unsinnige Handlung, sobald man vorausſetzt, Wahrheit und Tugend führten keine Allgemeingültigkeit bei sich, sondern wären für jedermann so verschieden, wie das Angenehme beim Geschmack einer Suppe, oder beim Geruch einer Blume.

Dies schlieſst nun freilich nicht aus, daſs es Menschen geben kann, die aus Mangel an Einsicht einen wahren Satz für falsch und einen falschen für wahr halten, und eben so eine Tugend für ein Laster und ein Laster für eine Tugend nehmen, oder kürzer die Allgemeingültigkeit der Wahrheit und Tugend fordert nicht, daſs sie auch allgemeingeltend sei. Wenn nun aber auch jemand in dem irrt was Tugend und was Laster ist, so wird er doch nie sagen, das ist *mir*

Tugend, ein anderer kann mit eben dem Rechte etwas anders dafür halten, sondern er wird zugestehen müssen, dass wenn zwei Menschen zwei entgegengesetzte Dinge für Tugend halten, beide nicht Recht haben können, sondern einer irren muss, das heisst aber nichts anders als die Tugend muss allgemeingültig sein. Daher streitet man auch über Tugend, so wie über Wahrheit und setzt als nothwendig voraus, dass man den andern von seiner Behauptung werde überzeugen können, welches wiederum nur möglich ist, wenn die Tugend allgemeingültig ist.

Man muss also die Begriffe von Sittlichgut, Tugend, Recht und Pflicht für Chimären erklären, oder annehmen, dass ihnen der Charakter der Allgemeinheit zukomme.

Dies ist der Hauptsatz, aus dem wir unsere Darstellung herleiten werden; er beruht auf das Bewusstsein des Sittlichguten. Das Bewusstsein des Sittlichguten oder welches einerlei ist der Gesetzgebung der Vernunft, die sich durch ihr: Du sollst, ankündigt, noch weiter ableiten zu wollen, ist un-

möglich; eben so unmöglich, als wenn jemand von dem Selbstbewufstsein Ich noch eine Erklärung fordert. Wer also leugnet dafs er ein Bewufstsein vom Sittlichguten von einem: Du sollst habe, mit dem kann ich über Gegenstände der Sittlichkeit nicht streiten, eben so wenig als ich mit demjenigen, der da leugnet, dafs er sich seiner bewufst sei, über speculative Wahrheiten streiten kann. Es mufs bei allen unsern Untersuchungen, sie mögen auch noch so gründlich sein, doch endlich einen Satz geben, von dem wir ausgehen, und der allgemein anerkannt ist, denn wenn man bis ins Unendliche aufstiege, würde alles unser Erkennen grundlos sein. Dieser Grund ist im Felde des Erkennens das Selbstbewufstsein Ich, das Bewufstsein der Vorstellung und des vorgestellten Gegenstandes; im Felde der Sittlichkeit ist es das Bewufstsein der Vorstellung: du sollst, der auf sie beruhenden Vorstellung des Sittlichguten, und der mit ihr verwandten Vorstellungen. Hier heben also unsere Untersuchungen an. — Das Sittlichgute mufs allgemein und nothwendig

sein, also muſs das oberste sittliche Prinzip, nach dem das Sittlichgute bestimmt wird, auch diese Kennzeichen der Allgemeinsittlichkeit und Nothwendigkeit bei sich führen.

Dieser Satz wird also der Prüfstein sein, durch welchen wir alle mögliche oberste sittliche Grundsätze prüfen, um das wahre aus ihnen zu erforschen.

Der Mensch handelt als vernünftiges Wesen nach Regeln; um diese Regeln, die den Willen bestimmen von denen, die zum Behuf der Erkenntniſs dienen, zu unterscheiden, nennt man sie *praktische* Regeln, so wie man die letztern im Gegensatz *theoretische* Regeln nennen kann. Betrachtet man eine praktische Regel blos als Willensbestimmend (als gültig) für das Subjekt, das sie sich giebt, so nennt man sie eine *Maxime*. Wenn ich mir zum z. B. die Regel mache: kein hohes Kartenspiel mehr zu spielen, so ist diese praktische Regel nur für mich gültig, andere werden durch diese Regel nicht für verpflichtet erklärt, und daher ist sie nur eine Maxime. Eine praktische Regel aber, die sich als Willensbestimmend für je-

dermann ankündigt, die Gehorsam von allen vernünftigen Wesen fordert, heifst ein praktisches *Gesetz*. So ist es z. B. ein praktisches Gesetz: Man soll keinen falschen Eid schwören, denn diese Regel gilt nicht blos für ein einzelnes Wesen, sondern fordert Gehorsam von jedermann. Da der Mensch Freiheit des Willens hat, so kann er ein solches Gesetz zu seiner Maxime machen, oder wenn man lieber will, sich eine Maxime wählen, die zu gleicher Zeit praktisches Gesetz ist, oder auch das Gegentheil thun. Hat jemand die Maxime: keinen falschen Eid zu schwören, so ist seine Maxime zu gleicher Zeit zum Gesetze tauglich; hat er aber die Maxime: man kann einen falschen Eid schwören, wenn es der Vortheil fordert, so ist seine Maxime nicht zum Gesetze tauglich.

Gäbe es nun blos Maximen und keine praktischen Gesetze, so würde es auch keine Sittlichkeit geben können, denn zur Sittlichkeit gehört Allgemeingültigkeit, diese aber findet sich nicht bei einer Handlung, die aus einer bloſsen Maxime flieſst, denn diese hat ja nur subjektive Gültigkeit (Gül-

igkeit für das Subjekt, das sie sich macht; folglich sind Handlungen dann nur sittlich, wenn sie aus Maximen fliefsen, die zu einem allgemeinen praktischen Gesetze taugen. — Da nun der Mensch als freies Wesen nicht solche Maximen, die zu einem allgemeinen Gesetze taugen zu wählen nöthig hat, so muſs das oberste Gesetz für die Sittlichkeit ein Gebot sein, und das würde also nun so lauten:

Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kanst, daſs sie allgemeine Gesetze werden.

Es macht sich jemand die Maxime, wenn es sein Vortheil erfordert, einen falschen Eid zu schwören, und ich will wifsen, ob diese Maxime sittlich gut ist, so darf ich nur untersuchen, ob diese Maxime allgemeines Gesetz sein kann? — Diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben, würde alsdann so lauten: Iedermann kann, wenn es sein Vortheil erfordert, einen falschen Eid schwören, man sieht aber leicht ein, daſs wenn dies Gesetz wäre, so würde kein Richter einen Eid schwören laſsen können, weil er

nie wissen kann, ob der Vortheil des Schwörenden es nicht mit sich bringt, einen falschen Eid zu schwören. In der Schwörende setzt bei seiner Maxime einen falschen Eid zu schwören, wenn es sein Vortheil heischt, voraus, daſs nicht diese Maxime, sondern ihr Gegentheil allgemeines Gesetz ist, weil ihm sonst sein Eid nichts helfen würde, er erkennt also das Sittengesetz keinen falschen Eid zu schwören an, und macht blos *für sich* eine Ausnahme. Eben dies ist auch der Fall, bei der Lüge: jemand kann dies nur zu seiner Maxime machen, in so fern er voraussetzt, der andere werde ihm glauben, d. h. der andere erkenne ihn verpflichtet die Wahrheit zu sagen, d. h. der andere erkenne es als allgemeines Gesetz: Du sollst nicht lügen.

Kant hat in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten an mehreren Beispielen dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit erläutert, wir wollen diese Beispiele, die äuſserst treffend sind, mit einigen kleinen Abänderungen hersetzen.*)

*) Diese Abänderungen betreffen blos die Form der Darstellung, die wir deſshalb nicht völlig beibehal-

Einer, der durch eine Reihe von Uebeln, die bis zur Hofnungslosigkeit angewachsen ist, einen Ueberdrüſs am Leben empfindet, ist noch so weit im Besitze seiner Vernunft, daſs er sich selbst fragen kann, ob es auch nicht etwa der Pflicht gegen sich selbst zuwider sei, sich das Leben zu nehmen. Nun versucht er ob die Maxime seiner Handlung wohl ein allgemeines Gesetz werden könne. Seine Maxime aber ist: ich mache es mir aus Selbstliebe zum Prinzip, wenn das Leben bei seiner längern Frist mehr Uebel droht, als es Annehmlichkeit verspricht, es mir abzukürzen. Es frägt sich nur noch, ob dieses Prinzip der Selbstliebe ein allgemeines Gesetz werden kann. Nun ergiebt sich aber bei näherer Untersuchung, daſs hier ein Widerspruch statt finden würde, denn der Trieb der Selbstliebe, der zur Erhaltung des Lebens bestimmt ist, würde dazu dienen dasſelbe zu zerstören.

Ein anderer sieht sich durch Noth gedrungen Geld zu borgen. Er weiſs wohl, daſs er nicht wird bezahlen können, sieht aber

ten können, weil in ihnen Begriffe vorkommen, die wir unsern Lesern nicht erläutert haben.

auch, dafs ihm nichts geliehen werden wird, wenn er nicht festiglich verspricht, es zu einer bestimmten Zeit zu bezahlen. Er hat Lust ein solches Versprechen zu thun; noch aber hat er so viel Gewifsen sich zu fragen: ist es nicht unerlaubt und pflichtwidrig sich auf solche Art aus Noth zu helfen? Gesetzt er beschlöfse es doch, so würde seine Maxime der Handlung so lauten: wenn ich mich in Geldnoth zu sein glaube, so will ich Geld borgen und versprechen es zu bezahlen, ob ich gleich weifs, es werde niemals geschehen. Um zu wifsen ob dies recht sei, verwandle ich meine Maxime in ein allgemeines Gesetz. Da sehe ich aber sogleich, dafs diese Maxime als allgemeines Gesetz sich nothwendig widersprechen mufs. Denn die Allgemeinheit eines Gesetzes, dafs jeder, nachdem er in Noth zu sein glaubt, versprechen könne, was ihm einfällt, mit dem Vorsatz es nicht zu halten, würde das Versprechen und den Zweck den man damit haben mag, selbst unmöglich machen, indem niemand glauben würde, dafs ihm etwas versprochen sei, sondern über alle sol-

che Äusserungen als eitles Vorgeben, lachen würde.

Ein dritter findet in sich ein Talent, welches vermittelst einiger Cultur ihn zu einem in allerlei Absicht brauchbaren Menschen machen könnte. Er sieht sich aber in bequemen Umständen und zieht vor, lieber dem Vergnügen nachzuhängen, als sich mit Erweiterung und Verbesserung seiner glücklichen Naturanlagen zu bemühen. Noch frägt er aber: ob ausser der Übereinstimmung, die seine Maxime der Verwahrlosung seiner Naturgabe mit seinem Hange zur Ergötzlichkeit an sich hat, sie auch mit dem, was man Pflicht nennt, übereinstimme, da sieht er nun, dass seine Maxime als allgemeines Gesetz wohl bestehen kann, ob gleich nach derselben der Mensch (so wie die Südsee-Einwohner) sein Talent rosten liesse, und sein Leben bloss auf Müssiggang, Ergötzlichkeit, Fortpflanzung mit einem Wort auf Genuss zu verwenden bedacht wäre; allein er kann unmöglich *wollen*, dass dies ein allgemeines Gesetz werde, dem jedermann Folge leisten müsste, denn als ein vernünf-

ges Wesen will er nothwendig; daſs alle Vermögen in ihm entwickelt werden, weil sie ihm doch zu allerlei möglichen Absichten dienlich und gegeben sind,

Noch denkt ein vierter, dem es wohl geht, indeſsen er sieht daſs andere mit groſsen Mühseeligkeiten zu kämpfen haben, denen er auch wohl helfen könnte: was gehts mich an? mag doch ein jeder so glücklich sein, als es der Himmel will, oder er sich selbst machen kann, ich werde ihm nichts entziehen, ja nicht einmal beneiden; nur zu seinem Wohlbefinden oder seinem Beistande in der Noth, habe ich nicht Lust etwas beizutragen! Nun könnte allerdings, wenn eine solche Denkungsart allgemeines Gesetz wäre, das menschliche Geschlecht gar wohl bestehen, und ohne Zweifel noch beſser, als wenn jedermann von Theilnehmung und Wohlwollen schwatzt, auch sich beeifert, gelegentlich dergleichen auszuüben, dagegen aber auch, wo er nur kann betrügt, das Recht der Menschen verkauft, oder ihm sonst Abbruch thut. Aber obgleich es möglich ist, daſs nach jener Maxime ein allgemeines

Gesetz wohl bestehen könnte (keinen Widerspruch in sich schliefst) so ist es doch unmöglich zu *wollen*, dafs ein solches Princip als Gesetz allenthalben gelte. Denn ein Wille, der dieses beschlöfse, würde sich selbst widerstreiten, indem der Fälle sich doch manche ereignen können, wo er andrer Liebe und Theilnehmung bedarf, und wo er durch ein solches aus seinem eignen Willen entsprungenes Gesetz, sich selbst alle Hofnung des Beistandes, den er sich wünscht, rauben würde.

Dies sei genug, um durch die Anwendung des von uns aufgestellten Princips der Sittlichkeit auf einzelne Fälle, dasselbe, zu erläutern. Wir haben nun nur noch blofs zu untersuchen, ob dieses Princip die von uns gefundenen Kennzeichen eines wahren Princips der Sittlichkeit an sich, Allgemeinheit, an sich trägt. Allein diese Untersuchung halte ich für überflüfsig, da jedermann, der dies Princip versteht, seine Allgemeingültigkeit auch augenblicklich einsehen mufs: Handle nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dafs sie allge-

meines Gesetz werden kann, kann von jedermann gewollt werden, und hat also Allgemeingültigkeit.

Betrachten wir dieses oberste Sittengesetz näher, so finden wir ferner, daſs es die Sittlichkeit in der Maxime, nach der eine Handlung geschehen soll, setzt, und daſs sie also die Sittlichkeit eines Menschen nicht in seinen Handlungen, sondern in den Maximen seines Willens setzt, ein Umstand, den wir schon oben anmerkten, weil wenn auch eine Maxime nicht in Handlung übergehen kann, weil äuſsere Umstände (Krankheit, physisches Unvermögen u. s. w.) es hindern, dies der Sittlichkeit des Menschen ihren Werth nicht benehmen kann.

Dieses oberste Prinzip der Sittlichkeit ist nicht etwa eine neue Erfindung der kritischen Philosophie, denn ein neues Prinzip der Sittlichkeit einführen, hieſse eine neue Sittlichkeit anordnen, und die Welt hätte also bis dahin entweder keine Tugend gehabt und wer will dies behaupten? oder das aufgestellte Prinzip wäre nicht das richtige, welches doch auch der Fall nicht ist. Das ober-

ste Sittengesetz ist in der Natur der Vernunft, in so fern sie den Willen bestimmt, eben so gegründet, wie die Gesetze des Denkens in dem Verstande. Das oberste Sittengesetz ist also so alt, wie die Vernunft. So wie der Mensch lange den Gesetzen des Denkens gemäſs dachte, ehe diese abgesondert in der Logik dargelegt wurden, so bestimmte auch lange die Vernunft dem obersten Sittengesetz gemäſs das Sittlichgute und Sittlichböse, ohne daſs der Mensch sich dieses obersten sittlichen Prinzips abgesondert bewuſst war. So wie aber der Mensch gar bald darauf fallen muſste, die Regeln, die der Verstand beim Denken befolgt, abgesondert kennen zu lernen, um dadurch in den Stand gesetzt zu werden, zu prüfen, ob er beim wirklichen Denken diese Gesetze auch befolgt habe; so muſste er auch die Regeln zur Beurtheilung der Handlungen abgesondert zu wiſsen verlangen, und also auch streben, sie von einem obersten Gesetz abzuleiten, mit andern Worten so wie der Mensch als denkendes Wesen strebte ein System der Logik zu entwerfen, so strebte er als vernünf-

nünftig - wollendes Wesen ein System der Moral zu erbauen. — Ietzt kam es also darauf an, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit in Worten auszudrücken und ihn aus den in der Vernunft gegründeten sittlichen Begriffen, die in jedem Menschen sich finden, gehörig abzuleiten, und hier war Irren leicht möglich. Da fand es sich nun, daſs die Philosophen über das, was in einzelnen Fällen sittlichgut oder böse sei, gröſstentheils einig waren, wenn es aber darauf ankam, den obersten Grundsatz der Sittlichkeit anzugeben, so waren sie unter einander uneins, ja wenn sie diesem ihren angenommenen Grundsatz der Sittlichkeit gemäſs die Handlungen der Menschen beurtheilten, so war ihr Urtheil oft dem Urtheile des gemeinen Menschenverstandes entgegengesetzt. Kant hat also kein neues Sittengesetz dargestellt, er hat nur das mit der Vernunft gleich alte Sittengesetz entwickelt und in eine Formel dargelegt. Die Sittlichkeit bleibt dieselbe und muſs unverändert dieselbe bleiben, wir sind jetzt nur in den Stand gesetzt, bei unsern Handlungen ge-

wisser zu sein, dafs sie dem obersten Gesetze unserer Vernunft gemäfs sind, weil wir dies Gesetz abgesondert kennen. Der gemeine Mann beurtheilt in der That auch nach dem von uns oben dargelegten Gesetz die sittlichen Handlungen; wenn er z. B. hört, dafs jemand der zum Exekutor eines Testaments ernannt wurde, dasselbe untergeschlagen habe, so sagt er, das ist schlecht, denn wenn das nun alle thun wollten, so könnte ja kein Mensch einen Exekutor seines Testaments einsetzen, heifst das nicht mit andern Worten, die Maxime nach welcher das Testament untergeschlagen wurde, ist von der Art, dafs, wenn sie allgemeines Gesetz würde, würde sich das Gesetz selbst widersprechen.

Ich habe im Vorhergehenden gesagt, dafs alle Philosophen vor Kant das oberste Sittengesetz nicht richtig dargestellt hätten, und diese Behauptung will ich jetzt zu beweisen suchen, um so mehr, da durch die Vergleichung des von uns aufgestellten obersten Sittengesetzes mit andern das erstere um so einleuchtender werden wird. Das von uns

aufgestellte oberste Princip der Sittlichkeit heifst: *Handle stets nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, dafs sie allgemeine Gesetze werden.* Betrachten wir dieses Gesetz ein wenig genauer, so finden wir, es die Sittlichkeit der Maxime, nicht nach der Handlung bestimmt, die daraus entspringt, sondern einzig und allein darnach ob die Maxime sich zur allgemeinen Gesetzgebung schickt. Ich will die Maxime nicht um der Handlung willen, sondern die Handlung um der Maxime willen, weil diese zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich ist. Den Armen beizustehn, will ich nicht der Handlung wegen, weil mich andere dieserhalb loben sollen, sondern die Handlung des Beistehens will ich, weil die Maxime, die dies befiehlt, allgemeines Gesetz werden kann. Nennen wir nun die Handlung, die durch eine Maxime bewirkt werden soll, die *Materie* der Maxime, und das was die Maxime zur Maxime macht, (die Art und Weise wie die Handlung geschieht) die *Form* derselben, so sieht man leicht ein, daſs das oberste Sittengesetz die Bestimmung vom Sittlich-

guten und Bösen nicht von der Materie der Maxime hernimmt, sondern dies aus der Form der Maxime schöpft, es fordert nämlich zum Sittlichguten, daſs die Maxime, aus der die Handlung meinem Willen gemäſs ist, Maxime für jedes vernünftige Wesen (d. h. allgemeines Gesetz) sein könne. Daher nennt man auch das von uns dargestellte oberste Moralprincip das *formale*, weil dabei allein auf die Form der Maxime, ob sie zur allgemeinen Gesetzgebung tauglich sei? gesehen wird. — Hieraus ergiebt sich leicht, daſs alle andere aufgestellte sogenannte oberste Moralprincipien, die von dem unsrigen verschieden sind, auf die durch die Maxime bewirkte Handlung sehen, d. h. *materiale* Principien sein müſsen.

Vergleicht man nun das formale Moralprincip mit dem materialen, so stöſst man auf folgende Unterschiede: 1) Bei dem formalen Princip der Sittlichkeit ist der Grund der Befolgung einer praktischen Regel derselben, in der Tauglichkeit zu einem allgemeinen Gesetze gegründet, es soll die Maxime für alle vernünftige Wesen gültig sein

Diese Form der Maxime wird durch die Vernunft erkannt, und der Grund der Verbindlichkeit diese Maxime zu befolgen liegt darin, daſs wir *vernünftige* Wesen sind. Frägt jemand nach dem Grunde, der mich verpflichtet, das oberste Sittengesetz: Handle so, daſs die Maxime deines Willens zu einem allgemeinen Gesetze tauglich ist, zu befolgen, so ist die Antwort darauf, ich muſs dies Gesetz befolgen, weil ich sonst aufhören würde, vernünftig zu sein; daher wird durch das formale Princip der Sittlichkeit die Vernunft als Zweck unserer Handlungen erklärt. Die Vernunft ist bei der sittlichen Gesetzgebung sich selbst *Zweck*. Daher werden die Sittengesetze auch unbedingt gebieten, sie gebieten vernünftigen Wesen, bei denen also nothwendig vorausgesetzt werden muſs, daſs sie vernünftig sind. Dies ist nun auch wirklich der Fall, die Gebote der Sittlichkeit, sind alle unbedingt: du sollst nicht lügen, nicht tödten, heilig dein Versprechen halten etc. Die Vernunft sagt nicht, wenn du dies oder das erlangen willst, sollst du nicht lügen, nicht tödten, dein

Versprechen halten; sondern sie sagt unbedingt: *Du sollst*, d. h. so lange du dich für ein vernünftiges Wesen erklärst, sollst du dies thun, was du auch übrigens für Zwecke haben magst. — Das materiale Princip der Sittlichkeit will die Maxime für sittlich gut erklären, um der Handlung willen, die aus ihr entspringt. Da entsteht also von neuem die Frage: warum will ich die Handlung? mit andern Worten, welches ist mein Zweck bei dieser Handlung? Dieser Zweck kann nun nicht Vernunftmäſsigkeit der Maxime aus welcher die Handlung flieſst, sein, denn sonst hätten wir wiederum das formale Princip, es muſs der Zweck also anderweitig gegeben werden. Um keine Verwirrung anzurichten, wollen wir den Zweck der Vernunft beim formalen Princip der Sittlichkeit (Vernunftmäſsigkeit der Maxime) den *formalen Zweck*, und alle anderweitig gegebene Zwecke *materiale Zwecke* nennen. Wie man auch nun den materialen Zweck bestimmen mag, so macht er die Vorschriften der Sittlichkeit bedingt, die Vernunft kann dann nur unter Voraussetzung des materialen

Zwecks gebieten und das ganze Gebot wird seine Kraft verliehren, aufhören verpflichtend zu sein, so bald man den Zweck aufgiebt.

Bei einem materialen Princip der Sittlichkeit wird also der Vernunft der materiale Zweck gegeben, und sie schreibt nur die Mittel vor, wie wir zu diesem Zwecke gelangen können, z. B. wenn du reich werden willst, mußt du sparsam in deinen Ausgaben sein. Hier gebietet die Vernunft nur unter Voraussetzung des Zwecks, daß man reich werden will, und ihr Gebot hat also für den keine Verbindlichkeit, der den Zweck reich zu werden nicht hat. Diesen Zweck aber angenommen, so giebt die Vernunft ein Mittel an, diesen Zweck zu erreichen. — Hieraus entspringt nun der zweite große Unterschied zwischen dem formalen und materialen Princip der Sittlichkeit, bei dem ersten ist die Vernunft sich selbst Zweck, unabhängig also von allen andern gegebenen Zwecken, bestimmt sie, was geschehen soll, sie giebt sich also *ihre eigenen Gesetze*, sie ist frei im positiven Verstande.

Ich verweise hier meine Leser auf das, was ich gleich zu Anfange bei Beantwortung der Frage: was soll ich thun? von der positiven und negativen Freiheit gesagt habe. Das formale Moralprinzip erklärt also die Vernunft zur freien Gesetzgeberin; das materiale hingegen macht sie zur Sklavin anderer gegebener Zwecke, zu deren Erreichung sie nur blos die Mittel an die Hand geben soll. Im ersten Fall ist sie Gesetzgeberin, im zweiten Rathgeberin.

Iedes materiale Prinzip unterscheidet sich von dem formalen darin, daſs beim erstern die Erreichung eines Zwecks, d. h. die Wirklichmachung eines Objekts den Grund zur Bestimmung des Willens abgiebt, da hingegen bei dem letztern nicht die Erreichung irgend einer Absicht, sondern die Vernunftmäſsigkeit der Maxime allein, den Willen bestimmt. Iedes materiale Prinzip setzt also voraus, daſs man einen Gegenstand wirklich machen wolle; einen Gegenstand wirklich machen wollen, heiſst ihn begehren. Der wirklich zu machende Gegenstand muſs also in einem solchen Verhältniſs

zu uns stehen, dafs er begehrungswürdig für uns ist, d. h. er mufs ein Gefühl der Lust in uns hervorbringen. Wenn ich z. B. die Maxime habe, ich will sparsam in meinen Ausgaben sein um reich zu werden, so ist reich werden, der materiale Zweck meiner Handlung, ich werde also nur wollen können, sparsam in meinen Ausgaben sein, in so fern ich reich werden will. Begehre ich nun reich zu werden, so steht das Reichwerden mit mir in einem solchen Verhältnifs, dafs das Dasein desselben mir Vergnügen macht, in mir ein Gefühl der Lust hervorbringt. — Mit dieser Behauptung scheint beim ersten Anblick sich eine andere Bemerkung nicht recht vertragen zu wollen, wir können nämlich nicht blos den Zweck haben, ein Gefühl der Lust hervorzubringen, sondern auch ein Gefühl der Unlust aufheben wollen, so z. B. wenn man ifst, um den Hunger zu stillen; allein Aufhebung oder Vermeidung eines Gefühls der Unlust, ist auch ein Gefühl der Lust. — Also werden alle materialen Prinzipien des Handelns durch das Gefühl von Lust und Unlust un-

sern Willen bestimmen. Das Gefühl von Lust und Unlust aber haben wir nur, in so fern wir sinnliche empfindende Wesen sind, und also werden alle materialen Prinzipien des Handelns auf unsere Sinnlichkeit beruhen. Das Begehrungsvermögen aber, das durch Lust und Unlust bestimmt wird, auf Sinnlichkeit beruht, heifst das *untere* Begehrungsvermögen, das *sinnliche* Begehrungsvermögen; so wie das Begehrungsvermögen, in so fern es durch Vernunft bestimmt wird, das *obere* Begehrungsvermögen heifst. — Hieraus ergiebt sich nun ganz leicht, daſs alle materiale Prinzipien des Handelns nur blos für sinnlichvernünftige Wesen gelten, da hingegen das formale Prinzip für alle vernünftige Wesen gilt; aber eben deshalb kann denn auch kein materiales Prinzip der Sittlichkeit das richtige sein, weil den Handlungen, die aus ihm entspringen, das Kennzeichen des Sittlichguten fehlt, daſs sie nämlich von allen vernünftigen Wesen als gut anerkannt würden. — Ferner wird, wenn man materiale Prinzipien zur Richtschnur unsers Handelns annimmt, die

Vernunft der Sinnlichkeit untergeordnet, sie bekommt den Zweck, ein Gefühl der Lust hervorzubringen, oder ein Gefühl von Unlust aufzuheben oder zu vermeiden, von der Sinnlichkeit; ihr Geschäft besteht blos darin Mittel aufzusuchen, um den Zweck der Sinnlichkeit zu befriedigen. Da aber die Sinnlichkeit kein thätiges Vermögen, sondern nur leidend ist, es nicht in unserer Willkühr steht, ob ein Gegenstand in uns Lust oder Unlust hervorbringen soll, sondern dies in der Beschaffenheit der Gegenstände gegründet ist, so verliehren wir bei dem materialen Prinzip unsere Freiheit, und werden von äufsern Gegenständen abhängig; da hingegen wenn die Vernunft allein unsern Willen bestimmt, welches der Fall bei dem formalen Prinzip der Sittlichkeit ist, die Vernunft frei und unabhängig gebietet. Wer also blos materiale Prinzipien des Handelns annimmt, hebt die Freiheit des Willens auf.

Alle materialen Principien lafsen sich am Ende auf das Princip der Glückseeligkeit zurückführen. Denn alle materialen Prinzipien kommen darin überein, dafs der Zweck

unsers Handelns Gefühl der Lust sei. Das oberste materiale Princip könnten wir also so ausdrücken: *Thue alles das, was dir ein Gefühl der Lust gewährt.* — Nennen wir nun die Summe aller Annehmlichkeiten *Glückseligkeit*, so werden wir dies oberste Princip auch so ausdrücken können: *Strebe nach Glückseligkeit.* — Eine kurze Zergliederung dieses Princips wird uns die Unzulänglichkeit deßelben leicht darthun.

Erstlich bemerken wir, daß dies Princip nicht, wie wir dies von einem wahren Princip der Sittlichkeit fordern, für alle vernünftige Wesen (z. B. nicht für die Gottheit) sondern nur für diejenigen paßt, die Sinnlichkeit haben, und also nach Glückseeligkeit streben. — *Zweitens* wird sich nach diesem Princip nicht bestimmen laßen, was Gut und Nichtgut sei; denn wer wird mit Gewisheit sagen können, ob eine Handlung ihn wirklich glücklich mache oder nicht, da die Glückseeligkeit nicht von den ersten, sondern von der Summe aller Folgen abhängt; die Reihe aller Folgen aber ist unendlich, und es wird also ein unendlicher

Verstand dazu gehören um sie zu übersehen. *Drittens* ist es unsinnig zu *gebieten*, daſs man nach Glückseligkeit streben soll, da dies in der Natur eines jeden endlichen sinnlichen Wesens liegt; es ist eben so ungereimt, als wenn man dem Magen *gebieten* wollte, zu verdauen. *Viertens* wird man nach diesem Princip keine allgemeingültigen Merckmale von Tugend und Laster erhalten; denn ob gleich alle Menschen als endliche sinnliche Wesen darin übereinkommen, daſs sie den gröſsten Grad von Glückseligkeit sich zum Zweck machen d. h. daſs sie die gröſstmögliche Summe des Angenehmen genieſsen wollen, so theilen sie sich doch augenbliklich in unendlich viel Partheien wenn sie bestimmen sollen, was nun Gefühl der Lust erwekt oder glücklich macht? denn hier kömmt es auf eines jeden eigenes Gefühl an und es wäre Thorheit dem andern beweisen zu wollen, etwas was ihm Vergnügen macht könne ihm keins machen, weil ich kein Gefühl der Lust dabei empfinde. Wäre also Glükseligkeit der einzige Zweck unserer Handlungen, und die aus ihnen entsprunge-

ne Lust und Unlust das Kennzeichen der Sittlichkeit derselben, so würde es eben so viel verschiedene Tugenden geben, als es Menschen giebt, d. h. es würde gar keine Tugend geben. *Fünftens* würde, wenn das Princip der Glückseeligkeit das oberste Princip der Sittlichkeit wäre, es gar keine Zurechnung und folglich keine Moralität geben. Denn wäre das untere Begehrungsvermögen das alleinige praktische Vermögen des Menschen, und könnte die Vernunft nicht auch allein den Willen bestimmen, so könnte der Mensch bei allen seinen Handlungen keinen andern Zweck als Glückseeligkeit haben, denn woher sollte ihm ein andrer Zweck gegeben werden, da nur das einzige sinnliche Begehrungsvermögen in ihm sich findet, zu dessen Natur es nothwendig gehört, daſs es auf Glückseeligkeit abzweckt. *Muſs* aber der Mensch bei allen seinen Handlungen nothwendig Glückseeligkeit zum Zweck haben, so müſsen auch alle seine Handlungen moralisch sein, denn der Zweck macht ja die Handlung moralisch. Er muſs, so wie die Spinne durch Naturtrieb

gezwungen ist, ein Netz zu weben und Fliegen zu fangen, durch seinen Naturtrieb als endliches sinnliches Wesen gezwungen Glückseeligkeit zum Zweck seiner Handlungen machen, und wenn seine Handlungen nicht als Mittel diesem Zwecke entsprechen, so kann er nicht dafür, er konnte sich nicht unglücklich machen wollen, also ist seine Handlung auch nicht unmoralisch; er hat sich in der Rechnung geirrt, und in dieser Rücksicht ist er zu bedauren, aber zurechnen kann man ihm die Folgen der Handlung nicht. — Endlich *sechstens* widerstreitet auch dieses Prinzip der Glückseligkeit den gemeinsten Begriffen von Tugend. Ist der Glücklichste denn immer der Tugendhafteste? — Oder wird der Tugendhafteste immer der Glücklichste sein? Da nun alle materialen Prinzipien, sie mögen ausgedrückt werden, wie man will, sich am Ende aufs Prinzip der Glückseligkeit zurück führen lassen müssen, wie wir dies oben gezeigt haben, und dies nicht Prinzip der Sittlichkeit sein kann, so haben wir nicht nöthig für jedes einzelne derselben eine beson-

dere Widerlegung zu führen, die überdies für diese Schrift zu weitläuftig sein würde. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise ich auf meine Schrift: Ueber den ersten Grundsatz der Moralphilosophie, wo sie eine leichtfaſsliche Widerlegung aller materialen Prinzipien der Sittlichkeit finden werden.

Diese bisher geführte Untersuchung setzt uns nunmehro in den Stand noch etwas tiefer in das Willensgeschäft einzudringen. Der Mensch hat ein doppeltes Begehrungsvermögen, ein unteres und ein oberes. Das untere Begehrungsvermögen hat er mit allen endlichen sinnlichen Wesen gemein, und dieses zweckt auf Glückseligkeit (auf Genuſs) ab. Das obere Begehrungsvermögen kömmt ihm zu, in so fern seine Vernunft allein, ohne alle fremde Bewegungsgründe den Willen bestimmen kann, sein Zweck ist Vernunftmäſsigkeit oder das Sittlichgute. — Hätte der Mensch allein das untere Begehrungsvermögen, so würde die Vernunft in Rücksicht auf Zweck keine Gebote geben können, denn er müſste sodann

stets

stets nach Glückseligkeit streben und sie gäbe blos Klugheitsregeln, was für Mittel er zu wählen habe, um sich Genuſs zu verschaffen; dann hätte der Mensch keine Gebote, sondern blos Rathschläge zu befolgen. Hätte der Mensch nur das obere Begehrungsvermögen allein, wäre blos seine Vernunft und nicht auch seine Sinnlichkeit, Willensbestimmend, so würden seine praktischen Vorschriften auch nicht die Form der Gebote haben, denn es wäre nichts zu gebieten, da der Wille von selbst der Vernunft Folge leisten müſste, weil nichts ihn daran hinderte. Da der Mensch aber zwei Begehrungsvermögen hat, (sinnlich und vernünftig ist) und diese beiden Vermögen Zwecke haben, die mit einander in Widerstreit gerathen können, so werden seine praktischen Regeln die Form der Gebote und Verbote haben müſsen, ein *Du sollst* oder *Du sollst nicht* bei sich führen, um dadurch zu erkennen zu geben, daſs der Wille nicht von selbst der praktischen Regel folgt, daſs das eine Begehrungsvermögen dem andern gehorchen muſs, daſs ein Zweck dem andern un-

tergeordnet sei. Welches Vermögen aber hat nun vor dem andern den Vorzug? welches Vermögen ist dem andern untergeordnet? Diese Frage ist aus dem Vorhergehenden leicht beantworthich. Das Sittlichgute findet nur statt, wenn die Vernunft allein (wie Kant sich ausdrückt: reine Vernunft) den Willen bestimmt, und wir müßsen also entweder die Tugend für eine Chimäre erklären, oder die reine gesetzgebende Vernunft zur Beherrscherin der Sinnlichkeit machen, ihren Gesetzen die Forderungen der Sinnlichkeit unterwerfen.

Hierdurch beugen wir nun auch einem Mißsverständniß vor. Das formale Princip der Sittlichkeit fordert nicht, daß der Mensch den Zweck der Glückseeligkeit ganz aufgeben solle, das kann er nicht so lange er Mensch bleibt, sondern es fordert nur, daß der Mensch bei den Maximen, die auf die Beförderung seiner Glückseligkeit abzwecken, darauf sehe, daß sie vernunftmäßsig sind, d. h. daß sie allgemeine Gesetze werden könnten; das Streben nach Tugend hebt also das Streben nach Glückseeligkeit nicht.

auf, sondern ordnet sich dasselbe blofs unter.

Wir hätten also jetzt unsre zweite Hauptfrage, *was soll* ich thun? hinreichend beantwortet, wir haben gezeigt, das oberste Princip alles unsers Handelns muſs folgendes sein: Handle nur nach solchen Maximen, von denen du wollen kannst, daſs sie allgemeine Gesetze werden. — Ich will aber doch noch einige Bemerkungen hinzufügen, die mit diesem Gegenstande genau zusammenhängen.

Wenn eine Maxime sich nicht zur allgemeinen Gesetzgebung schickt, und also unmoralisch ist, so ist dies auf eine doppelte Art möglich, *entweder* die Maxime widerspricht sich selbst, wenn man sie zu einem allgemeinen Gesetze erweitert, und dann versteht sich von selbst, daſs ich nicht wollen kann, sie solle allgemeines Gesetz werden, denn sie ist ja als allgemeines Gesetz nicht einmal denkbar, *oder* die Maxime enthält zwar als allgemeines Gesetz keinen Widerspruch, aber ich kann doch als vernünftiges Wesen nicht wollen, daſs sie allgemei-

nes Gesetz werde. Ich will von beiden ein Beispiel geben. Es macht sich jemand die Maxime: Es ist erlaubt in der Noth zu lügen; erweitert er diese Maxime zum allgemeinen Gesetz, so sieht er, dafs das Gesetz einen Widerspruch in sich schliefst, denn niemand würde ihm dann glauben, und der Zweck seiner Lüge andere zu hintergehen, würde dadurch aufgehoben; er kann nur lügen, in so fern er voraussetzt, das allgemeine Gesetz sei: die Wahrheit zu sagen, weil er sonst keinen Glauben finden würde. — Gesetzt aber jemand hätte die Maxime, nie einem andern in der Noth beizustehen, so würde diese Maxime zum allgemeinen Gesetz erhoben sich offenbar nicht widersprechen, allein kein vernünftiges Wesen kann doch *wollen*, dafs sie allgemeines Gesetz werde, denn es kann ja auch in Noth kommen, wo es den Beistand anderer wünschen mufs. —

Alle Handlungen nun, die aus einer Maxime fliefsen, deren Gegentheil zum allgemeinen Gesetz erhoben, sich selbst widersprechen würde, sind *vollkommene oder*

Zwangspflichten; diejenigen Handlungen hingegen, die aus einer Maxime fliefsen, deren Gegentheil, als Gesetz gedacht, sich zwar nicht selbst widersprechen, aber doch von keinem vernünftigen Wesen gewollt werden kann, sind *unvollkommen oder sogenannte Liebespflichten.* —

Kant hat aufser der oben genannten Formel des obersten Princips der Sittlichkeit noch zwei andere aufgestellt, die sich ganz leicht, aus der gegebenen herleiten lafsen. Es sind nicht drei von einander verschiedene Prinzipien der Sittlichkeit, dies wäre ein Widerspruch, da es nur eine Sittlichkeit giebt; sondern es sind nur drei verschiedene Formeln für eine und dieselbe Sache. Zuweilen dient die eine leichter als die andere um zu bestimmen, ob nur eine Handlung sittlichgut sei oder nicht.

Wenn die Sittlichkeit darauf beruht, dafs die Vernunft für sich allein gesetzgebend ist, wenn die Vernunft unbedingt gebietet, und alle Zwecke der Vernunftmäfsigkeit unterordnet, so betrachtet sich die Vernunft als Zweck und nie blos als Mittel, denn

wenn sie sich blos als Mittel zu irgend einem andern Zwecke betrachtete, so würden ihre Gesetze nicht unbedingt und die obersten sein. So wie meine Vernunft sich als Selbstzweck betrachtet, so muſs sie auch nun alle vernünftige Wesen als Selbstzweck betrachten, weil diese mit ihr darin übereinkommen, daſs auch sie Vernunft haben. — Der von uns aufgestellte oberste Grundsatz der Sittlichkeit hieſs nun: Handle nach solchen Maximen, die allgemeine Gesetze werden können: mit andern Worten könnte man auch sagen: Handle nach solchen Maximen, die jedes vernünftige Wesen als seine Maxime annehmen kann. Da nun jedes vernünftige Wesen sich als Zweck nicht als bloſses Mittel ansehen muſs, so kann man auch das oberste Sittengesetz so ausdrücken: *Handle so, daſs du sowohl dich selbst, als jedes andere vernünftige Wesen, jederzeit zugleich als Zweck, nie blos als Mittel brauchest.* — Derjenige, der stiehlt, betrachtet denjenigen, den er bestiehlt, nicht als Zweck, denn er würde von diesem seine Einwilligung nie erhalten, son-

dern er braucht denselben blos als Mittel. Derjenige, der seinen Mitmenschen keine Wohlthaten erweisen will, betrachtet sie nicht als Zweck, denn sonst würde er, so viel es ihm möglich ist, ihre Absichten befördern.

Der Satz: Handle nach solchen Maximen, die allgemeine Gesetze werden können, kann endlich auch so ausgedrückt werden: *Handle so, als wenn dein Wille allgemeingesetzgebender Wille wäre.* — Derjenige, der stiehlt, wird seinen Willen nicht zum allgemeingesetzgebenden Willen machen wollen, weil er sonst kein Eigenthum haben würde, er will nur eine Ausnahme von der Regel sein. Dies halte ich für hinreichend, um meine Leser auf die Lesung der kritischen Schriften, die sich auf Moral beziehen, vorzubereiten; ich will nur noch mit wenigem des moralischen Gefühls erwähnen.

Iedes Gefühl der Beförderung des Lebens ist *Lust*, jedes Gefühl der Hemmung desselben *Unlust*. Leben heisst thätig sein, also ist jedes Gefühl der beförderten Thätigkeit *Lust*, jedes Gefühl der gehemmten

Thätigkeit *Unlust.* Da das Sittengesetz die Triebe der Sinnlichkeit einschränkt, erweckt es ein Gefühl der *Unlust;* da aber der Mensch auf der andern Seite das Sittengesetz über die Sinnlichkeit erhaben fühlt, die Vernunft sich eben dadurch als frei und unabgängig von der Sinnlichkeit und diese als ihr untergeordnet erkennt, so wird eben durch dieses Gefühl der Unlust, was aus der durch die Vernunft eingeschränkten Sinnlichkeit entspringt, ein Gefühl der Lust erweckt, in dem die Vernunft ihre Thätigkeit als uneingeschränkt erkennt. Dies gemischte Gefühl wird also durch die Thätigkeit der Vernunft selbst erzeugt, beruht auf das Sittengesetz und setzt dasselbe als nothwendig voraus; es erhält den Namen des Gefühls *der Achtung fürs Gesetz* oder *des moralischen Gefühls.* Es ist, wie aus dem Gesagten sich ergiebt, in ihm ein Gefühl der Lust und Unlust vereinigt, aber das Gefühl der Lust hat die Oberhand, weil die Thätigkeit der Vernunft, die das Gefühl der Lust giebt, freie, unabhängige Thätigkeit, da hingegen die Thätigkeit der Sinnlichkeit eingeschränkt und abhängig ist.

Dritter Abschnitt.

Beantwortung der Frage, was darf ich hoffen?

Der Mensch ist, wie schon oben gezeigt, in einer doppelten Rücksicht zu betrachten, als ein vernünftiges Wesen, und als ein endliches sinnliches Wesen. In der ersten Rücksicht ist Heiligkeit das Ziel seines Strebens, in der zweiten Glückseeligkeit. Keinen von beiden Zwecken kann er aufgeben, Heiligkeit nicht, weil er sonst aufhören müſste ein vernünftiges Wesen zu sein, Glückseeligkeit nicht, weil er sonst aufhören müſste, endlich zu sein. Beide Zwecke in einer Einheit verbunden gedacht, geben die Idee des *höchsten Guts*, die der Mensch als Zweck stets vor Augen haben muſs. Von den beiden Stücken, woraus die Idee des höchsten Guts besteht, nimmt Heiligkeit, oder wie dies bei dem Menschen nur statt finden kann, Tugend, die erste Stelle ein. Die Vernnnft gebietet unbedingt, daſs er der Heiligkeit aus allen Kräften nachstreben solle; sie ge-

bietet ihm Glückseligkeit zu suchen, in so fern sie dem heiligen Gesetze der Sittlichkeit nicht entgegen ist. — Beide sind aber doch unzertrennlich mit einander in der Idee des höchsten Guts verbunden, und wir können keine davon aufheben. Ein glückliches Wesen ohne Tugend ist ein Abscheu für die Vernunft, eine Tugend ohne Glückseeligkeit befriedigt die Forderung der Vernunft nicht. Wenn wir sehen, daſs der Lasterhafte, der frech aller Gesetze der Sittlichkeit spottet, doch im Schooſse des Glücks schwelgt, so klagen wir über Ungerechtigkeit des Schicksals; sehen wir hingegen, daſs Rechtschaffenheit unterdrückt wird, daſs das Glück die Tugend nicht mit Erfolg bekrönt, so wenden wir mit Verdruſs unser Auge weg. Es empört uns, wenn wir lesen, daſs das übermüthige Rom gegen alles Recht Carthago zerstören will, daſs die unglücklichen Carthaginienser alles aufbieten um diesen Verbrechern Widerstand zu leisten, und daſs Rom doch siegt, und Carthago unterliegt. Beweiſst dies nicht deutlich, daſs wir fordern, Tugend und Glück

solle immer in dem genauesten Verhältniſs mit einander stehen. Da aber die Tugend auf unbedingten und allgemeinen Vorschriften der Vernunft beruht, so ist sie das Haupterforderniſs des höchsten Guts, und die nothwendige Bedingung des zu genieſsenden Glücks. Unsere Vernunft also fordert, daſs das Glück immer mit dem Grade der Würdigkeit, den wir durch Tugend erlangen, in dem genauesten Verhältniſs steht.

Das höchste Gut ist der Gegenstand unsers vernünftigen Wollens. Soll etwas ein Gegenstand unsers Wollens sein, so müssen wir uns denselben als *möglich* denken; was ich für unmöglich erkenne, kann ich nicht wollen. Also muſs auch das höchste Gut als möglich vorausgesetzt werden. Zum höchsten Gut gehören aber zwei Stücke, Heiligkeit und die mit ihr genau verbundene höchste Glückseligkeit. Man muſs also auch diese beiden Bestandtheile des höchsten Guts als möglich annehmen. —

Hieraus aber ergiebt sich Folgendes ganz leicht. Die Vernunft muſs als Willensbestimmend (in praktischer Rücksicht) alles

das annehmen, was zur Möglichkeit der beiden Bestandtheile des höchsten Guts nothwendig erforderlich ist; aber sie wird sich freilich auch bescheiden müſsen, diese Vorausſetzungen nur in praktischer Rücksicht anzunehmen und dieselben nicht etwa im Felde der Erkenntniſs brauchen wollen.

1) Was setzt die Möglichkeit der Heiligkeit voraus? *) *Heiligkeit* ist das völlige Zusammenstimmen des Willens mit dem Sittengesetze; es ist eine solche beharrliche Gesinnung im Guten, daſs die Abweichung von demselben unmöglich ist. Der endliche Mensch kann während seines Erdenlebens diese Heiligkeit nicht erreichen; er darf aber zu Gunsten seiner, von dieser Forderung der Vernunft nichts abdingen und sich ein näheres Ziel stecken, dies hieſse die Sittlichkeit aufheben, und die Vernunft läſst

*) Die Möglichkeit der Heiligkeit setzt auſser der Unsterblichkeit noch und zwar zuerst Freiheit des Willens voraus, ich habe aber den praktischen Glauben an Freiheit des Willens oben bei der Frage: was soll ich thun? weitläuftig aus einander gesetzt und ich übergehe ihn also hier, da er überdies kein Bestandtheil der Antwort auf die Frage: was soll ich hoffen? ist.

von ihrer unbedingten Forderung nichts nach. Es bleibt daher für den Menschen nichts übrig, als dafs er annimmt, er werde eine unendliche Zeit hindurch sich diesem Ziel der Heiligkeit immer mehr und mehr nähern, wo nun die unendliche Annäherung dem Erreichen gleich zu schätzen ist. Es scheint freilich, als wenn durch eine andere Voraussetzung eben so gut die Möglichkeit der Heiligkeit erklärt werden könnte, dafs man nämlich annimmt, eine übernatürliche Kraft erzeuge das, was dem Menschen abgeht, um dieses Ideal zu erreichen, allein dies annehmen, hiefse dem Menschen alles Verdienst nehmen und ihm ein Feld der Schwärmerei eröfnen, die für seine Sittlichkeit unendlich gefährlich werden kann. So führt also die Voraussetzung der Möglichkeit der Heiligkeit als ein nothwendiges Erfordernifs des höchsten Guts, auf die Annahme *der Unsterblichkeit der Seele.* Diese Annahme ist aber nicht zum Gebrauch der Vernunft im Felde der Erkenntnifs, um Erscheinungen in der Sinnenwelt dadurch zu erklären, oder Eigenschaften der Seele daraus herzuleiten;

sie dient blos dazu, damit die praktische Vernunft vor der speculativen sich rechtfertige, dass sie keine Unmöglichkeit fordere; und die Vernunft hat völliges Recht, die Unsterblichkeit der Seele *zu diesem Behuf* anzunehmen, da, wie oben gezeigt, von der speculativen Vernunft kein Beweis für die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit gegeben werden kann. Dagegen muss aber auch die Vernunft eingestehen, dass sie nur zu diesem Behuf die Unsterblichkeit der Seele annehme, und sich gern bescheiden, dass diese Annahme zwar zur Möglichkeit des höchsten Guts *für uns* nothwendig sei, weil *wir* keine andere kennen, dass aber dies keinen *Beweis* für die Unsterblichkeit der Seele abgebe, weil aus dem Umstande, dass wenn wir gleich keinen andern Erklärungsgrund für die Möglichkeit der Heiligkeit haben, nicht folgt, dass es nicht überhaupt noch einen andern Erklärungsgrund sollte geben können. Dieses Fürwahrhalten ist also kein *Wissen*, das nothwendige Einstimmung *aller* vernünftigen Wesen fordern kann, weil wir doch zugestehen müssen, dass die Heiligkeit auch

wohl noch auf eine andere, freilich für uns jetzt nicht erkennbare Art möglich sei; es ist aber auch kein blofses *Meinen*, wo blos für mich gültige Gründe mich zur Annahme bringen, sondern das Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele hat darin den Vorzug vor einer blofsen Meinung, dafs die Heiligkeit, deren Möglichkeit von der praktischen Vernunft als nothwendig vorausgesetzt wird, *von uns* nur auf diese und keine andre Art gerettet werden kann. Daher nennt Kant dies Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele, *den praktischen Glauben* an dieselbe.

Die praktische Vernunft darf aber diese Annahme der Unsterblichkeit der Seele gar nicht zum Bewegungsgrund zur Tugend, etwa wegen der zu erwartenden Belohnung oder Bestrafung brauchen, denn dies würde die Reinigkeit der Tugend, die alle fremdartigen Bewegungsgründe verschmäht, und nur die Achtung fürs Gesetz als den alleinigen Bewegungsgrund gestatten kann, trüben, und dem Werthe der Handlung Abbruch thun. Sie ist nichts weiter, als eine Ant-

wort der praktischen Vernunft auf die Fragen der speculativen, ob die erstere nicht einen unmöglichen Gegenstand uns zum Ziele unseres Strebens macht; denn wenn dies der Fall sein sollte, so würde freilich die praktische Vernunft nie aufhören, unbedingt Heiligkeit zu gebieten, die speculative Vernunft aber würde sie stets für Chimäre erklären. Es dient also der Glaube an Unsterblichkeit der Seele blos zur Vereinigung der speculativen und praktischen Vernunft. —

Merkwürdig ist es, dafs der Glaube an Unsterblichkeit von der Ueberzeugung der Heiligkeit des Sittengesetzes abhängt, und dafs also der Grad desselben mit dem Grade der Ueberzeugung von der Heiligkeit dieses Gesetzes in der genauesten Verbindung steht. Alle Sätze nun, die die Unsterblichkeit der Seele betreffen, müssen sich daraus herleiten lassen, dafs durch sie die Möglichkeit der Heiligkeit für die Menschen erklärt werden soll; zuvörderst ergiebt sich daraus, wie vorhin gezeigt worden, dafs der Seele eine unendliche Fortdauer beigelegt wer-

werden müſse, weil nur eine unendliche Annäherung zu diesem Ideal als ein Erreichen deſselben, betrachtet werden kann. Aber man muſs nicht bloſs eine unendliche Existenz der Seele vorausſetzen, sondern man kann auch über die Art der Existenz noch etwas bestimmen. Die Seele muſs als *moralisch - wirkend* fortdauern, sie muſs also ihre geistigen und moralischen Kräfte behalten; ferner, es muſs ihr möglich sein, in der Sittlichkeit fortzuschreiten, es muſs also der künftige Zustand mit dem gegenwärtigen in der genauesten Verbindung stehen, und endlich, sie muſs erkennen, daſs der vorhandene Zustand eine Folge des vorhergehenden ist, sie muſs sich ihres vorhergehenden Zustandes bewuſst sein, weil ohne dieses Bewuſstsein die nach dem Tode existirende Seele gleichsam eine neue Seele wäre, da der vorhergehende Zustand für sie so gut, als nicht vorhanden wäre; es würde grade eben so sein, als wenn man annähme, unsere Seele habe vor unserer Geburt schon existirt, diese Existenz vor unserer Geburt wäre für

uns so gut, als keine, weil wir uns derselben nicht bewufst sind.

Alle diese Sätze haben freilich nur den Grad der Gewisheit des Glaubens, aber dafür geben sie uns auch mehr, als alle Versuche der speculativen Vernunft, wenn sie auch noch so glücklich ausfielen, uns nicht gewähren könnten.

Gesetzt auch, man könnte die Einfachheit der Seele und aus dieser die Unzerstörbarkeit derselben beweisen, (ein Beweis, der, wie wir gezeigt haben, nie wird geführt werden können,) so wäre doch immer dadurch die *Unsterblichkeit* der Seele noch nicht dargethan, weil zu dieser mehr, als blofse unendliche Fortdauer gehört.

Aber hier tritt ein neuer Fall ein, wo die Wichtigkeit unserer Untersuchungen über die Frage: was kann ich wifsen? deutlich wird. Glauben ist weniger, als Wissen, und mufs also weichen, wo dieses widerspricht. Wir können also nur erst ruhig im Besitz unsers Glaubens an Unsterblichkeit der Seele sein, da wir überzeugt sind, dafs

niemals jemand wird *beweisen* können, dass sie sterblich ist.

2. Was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligheit mit der gröſsten Glückseligkeit voraus?

Ich frage nicht, was setzt die Möglichkeit der gröſsten Glückseligkeit voraus? denn Glückseligkeit für sich allein genommen, ist kein Gegenstand der gesetzgebenden Vernunft im Reiche der Sittlichkeit, sie wird es nur dadurch, daſs man sie als durch Tugend verdient, betrachtet. Die Frage, was setzt die Möglichkeit der genauen Verknüpfung der Heiligkeit mit der gröſsten Glückseligkeit voraus?. ist im Grunde mit folgender Frage völlig übereinstimmend; was setzt die Möglichkeit der Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit nach Masgabe der erstern voraus? Denn sobald diese Verknüpfung erklärt ist, ergiebt sich von selbst, daſs mit der Heiligkeit, als dem höchsten Ziel der Tugend, auch die gröſste Glückseligkeit verknüpft werden muſs.

Wir suchen also jetzt die Auflösung der Frage: Wie ist die Verknüpfung der Tugend

und Glückseligkeit nach dem genauesten Verhältnifs der erstern möglich? —

Hier sind nun zuförderst zwei Fälle möglich, entweder Tugend und Glückseligkeit sind gleich, oder beide sind als Ursach und Wirkung mit einander verbunden. Jeder sieht leicht ein, dafs es keinen dritten Fall geben kann.

Nimmt man Tugend und Glückseligkeit als gleichbedeutend an, so kann man dies wiederum auf eine doppelte Art behaupten; entweder man sagt mit dem Stoiker: sich seiner Tugend bewufst sein, ist Glückseligkeit; oder man sagt mit dem Epikuräer: nach Glückseligkeit streben, heifst tugendhaft sein. Allein beide Behauptungen können unmöglich richtig sein, weil sie zwei verschiedene Zwecke, von denen ein jeder durch ein besonderes Vermögen des Menschen gegeben wird, für einerlei halten. Tugend ist Forderung der Vernunft, Glückseligkeit ist Forderung der Sinnlichkeit. Für einen tugendhaften Menschen ist freilich das Bewufstsein, sich durch Tugend des Glücks würdig gemacht zu haben, ein nothwendi-

ges Erfordernifs zu seinem Glück; aber erstlich findet sich dies ja nur bei Tugendhaften, in so fern sie die Gesetze der Sittlichkeit anerkennen und sodann ist es für diese freilich ein nothwendiges Erfordernifs zur Glückseligkeit, aber doch nicht die ganze Glückseligkeit selbst. — Man mag uns immerhin sagen, dafs der Vertheidiger einer gerechten Sache, wenn er der physischen Kraft seiner ungerechten Gegner unterliegen mufs, doch das Bewufstsein seiner Tugend behalte und dadurch glüklich sei, wir werden freilich zugestehn, dafs sein Zustand vor dem Zustand defsen den Vorzug habe, der das Gefühl der Reue und der Misbilligung der Vernunft bei seinem Unterliegen im Busen fühlt, aber wir würden doch gewifs, wenn wir Glück und Unglück auszutheilen hätten, jenen nicht durch das Bewufstsein edler Thaten für hinlänglich belohnt halten und seinem schändlichen Gegner das Glück zutheilen; ein sicherer Beweis, dafs zum Glück mehr, als Zufriedenheit mit seinen Handlungen, gehört. Was aber den Satz der Epikuräer betrift: Nach Glückseligkeit

streben, heiſst tugendhaft sein, so übergehe ich die Widerlegung deſselben hier ganz, da ich oben bei Beantwortung der Frage, was soll ich thun, die Falschheit dieses Satzes, wie ich glaube, hinreichend dargethan habe. Diejenigen meiner Leser, die hierüber mehr nachzulesen wünschen, verweise ich auf meine Schrift: Über den ersten Grundsatz der Moralphilosophie.

Es bleibt also nur noch der zweite Fall übrig, daſs man Tugend und Glückseligkeit als Ursach und Wirkung mit einander in Verbindung denkt.

Hier sind wiederum zwei Fälle gedenkbar, entweder man nimmt an, die Tugend sei die Ursach der Glückseligkeit, oder umgekehrt, die Glückseligkeit sei die Ursach der Tu[illegible] Der letzte Fall aber wird dadurch sogleich aufgehoben, wenn man bedenkt, daſs die Vernunft die Tugend zur nothwendigen Bedingung der Glückseligkeit macht, und daſs jene also dieser nothwendig vorausgehen müſse. Es bleibt also nur noch der eine Fall übrig, daſs man die Tugend als Ursach der Glückseligkeit betrachtet.

Allein auch hier scheint die Möglichkeit der Verknüpfung aufgegeben werden zu müssen. Tugend ist eine Beschaffenheit des Willens, die dem Menschen als Ding an sich zukömmt, Glückseligkeit hängt von der Sinnenwelt ab; nun ist freilich die Vernunft gesetzgebend im Reiche der vernünftigen Wesen, aber die Natur, die Sinnenwelt ist ihr nicht unterworfen, und also kann die tugendhafte Gesinnung nicht zugleich der Natur gebieten, nach dem Maaſse der Würdigkeit glücklich zu sein, Glückseligkeit zu ertheilen; und wie sehr zeigt die Erfahrung, daſs die Tugend nicht immer mit der ihr gebührenden Glückseligkeit verknüpft ist; welches doch sein müſste, wenn Tugend die unmittelbare Ursach des Glücks wäre. — Wie ist denn nun aber die Möglichkeit der Verknüpfung der Tugend und Glückseligkeit und mit ihr die Möglichkeit des höchsten Guts zu retten? Unmittelbare Ursach ist die Tugend freilich nicht vom Glück, aber sie kann es mittelbar sein. Man denke sich ein Wesen, das nach Maſsgabe der Tugend, d. h. des Werths der Wesen ihnen

Glückseligkeit ertheilt, so ist die Möglichkeit der geforderten Verbindung erklärt.

Was muſs die Vernunft diesem Wesen für Eigenschaften beilegen? Es muſs Tugend und Glückseligkeit mit einander verbinden *wollen* und *können*. Zum ersten gehört: dis Wesen muſs *heilig* sein, d. h. sein Wille muſs stets mit dem Sittengesetz übereinstimmen, denn nur unter dieser Voraussetzung sind wir sicher, daſs es stets die Tugend als das Höchste, als die unbedingte Forderung zur Glückseligkeit der Wesen betrachten wird. Es muſs *gütig* sein, d. h. die endlichen Wesen glücklich machen wollen. Es muſs *gerecht* sein, d. h. es muſs die Glückseligkeit nach dem Maaſsstabe der Tugend austheilen. Diese Eigenschaften flieſsen aus der Voraussetzung, daſs dies Wesen die Verknüpfung zwischen Tugend und Glückseligkeit *will*, daher heiſsen diese Eigenschaften auch die *moralischen*.

Aber dies Wesen muſs zweitens auch diese Verknüpfung hervorbringen *können*, und daher nennt man die aus dieser Vor-

aussetzung fliessenden Eigenschaften *dynamische*, vom griechischen δυναμις, Kraft.

Um nun keinen Zweifel in Rücksicht dieses Könnens übrig zu behalten, legt man ihm *Allmacht* bei. Ferner muss es alle Triebfedern und Bewegungsgründe unserer Handlungen kennen, auch die kleinsten unserer Gedanken wissen, um unsern sittlichen Werth genau bestimmen zu können, und damit dieses ganz unfehlbar geschehe, legen wir ihm *Allwissenheit* bei. Seine Kraft aber muss sich überall zeigen, es muss *allgegenwärtig* sein. Es muss zu allen Zeiten wirken können, *ewig* sein. Diese seine Kraft muss keine Veränderung leiden, es muss *unveränderlich* sein. Es muss nur allein von sich abhängen, um seinen Willen so ganz erfüllen zu können, es muss *allgenügsam* und *selbstständig* sein. Ihm muss die höchste Zufriedenheit mit sich selbst zukommen, es ist *selig*.

Damit aber die Sinnenwelt seinem Willen nicht widerstehe, legen wir ihm die *Schöpfung* der Welt bei. Es hat also nicht blos der Materie der Welt die Form ertheilt, wo die Möglichkeit noch übrig bliebe, dass

die Materie sich seinem Willen widerspenstig bewiese, es ist nicht bloſs Weltbilder, sondern es hat die Welt erschaffen, d. h. es hat Form und Materie derselben hervorgebracht. Es ist das Wesen aller Wesen, das *Urwesen, das höchste Wesen.* Aber auch jetzt muſs es in der Welt alles nach seinem Willen einrichten, es ist der *Regierer* der Welt.

So führt uns also die Möglichkeit des höchsten Guts auf die nothwendige Voraussetzung des *Daseins Gottes.*

Das Fürwahrhalten des Daseins Gottes ist eben so wie das Fürwahrhalten der Unsterblichkeit der Seele ein praktischer Glaube und es gilt von dem erstern, was ich oben von dem letztern gesagt habe. Der Glaube ist weniger als Wissen, aber mehr als Meinen, er beruht auf einer nothwendigen Voraussetzung der praktischen Vernunft, dem höchsten Gut, und ist für uns allgemein, weil *wir* keinen andern Erklärungsgrund der Möglichkeit deſselben haben, ob wir gleich zugestehen müſsen, daſs noch ein anderer Grund wohl vorhanden sein könnte. In dem Besitz die-

ses Glaubens können wir auch ungestört sein, weil wir überzeugt sind, daſs niemand uns je werde *beweisen* können, es sei das Dasein Gottes unmöglich. — Aber auch der Glaube an die Gottheit hat so wie der Glaube an Unsterblichkeit der Seele keinen andern Gebrauch als den der Rechtfertigung der praktischen Vernunft in Rücksicht der Möglichkeit des Gegenstandes, den sie unserer Willkühr wirklich zu machen vorhält; im Felde der Erkenntniſs leidet er keine Anwendung, weil Gott auſserhalb der Sinnenwelt ist und nie erkannt werden kann; ja es würde sogar alle Untersuchung aufheben und den Erkenntniſsgebrauch der Vernunft hemmen und die Erfahrung zerstören, wenn man die Gottheit in die Reihe der sinnlichen Ursachen versetzen wollte. Wenn ich jemand frage, warum ist die Erde unter den Polen abgeplattet? und er antwortet mir: der liebe Gott hat es so eingerichtet, so mag das alles ganz wahr sein, aber ich bin um nichts klüger geworden, ja der Faden meiner Untersuchung ist sogar ganz abgerissen. — Auch in praktischer Rücksicht ist der Glaube an

die Gottheit nicht dazu zu gebrauchen, daſs man den Begrif deſselben vor dem Sittengesetze hergehen läſst, dis allein aus seinem Willen herleitet, und nun die Verbindlichkeit in unserer Abhängigkeit von ihm setzt. Hierdurch würde der freie Wille des Menschen zerstört. — Die Heiligkeit des Sittengesetzes ist der Grund des Glaubens an Gott und geht also diesem voraus; aber es ist ein groſser Gedanke, der die Achtung für das Sittengesetz vermehren und seine Kraft bei uns verstärken kann, daſs die Gottheit daſselbe Sittengesetz anerkennt, daſs wir mit ihm zu einem Reiche vernünftiger Wesen gehören, wo jedes Glied als gesetzgebend betrachtet werden muſs, wo aber auch jedes Gesetzgebung auf alle vernünftige Wesen paſsen muſs. Die Kraft des Gesetzes durch Hinweisung auf göttliche Belohnungen oder Bestrafungen verstärken wollen, hieſse die Reinigkeit deſselben trüben, und die Achtung fürs Gesetz, aus der allein wahre Tugend entspringen kann mit Triebfedern des Eigennutzes verbinden wollen, die jene als ihrer unwürdig verschmäht.

Noch einen Einwurf könnte man hier machen, daſs nämlich die Erfahrung zeige, daſs Tugend und Glückseeligkeit nicht immer im genauesten Verhältniſs miteinander verbunden sind; und daſs also die Erfahrung beweise, die Gottheit, die eben diese Verbindung zwischen Tugend und Glückseeligkeit hervorbringen solle, existire nicht. Allein man muſs bei diesem Einwurf nicht vergeſsen, daſs es für uns Menschen unmöglich ist, nicht einmal den Grad unserer eigenen Sittlichkeit, viel weniger den anderer Menschen zu bestimmen, da nur der Allwiſsende allein wiſsen kann, welchen Antheil das Sittengesetz und welchen Antheil die sinnlichen Triebfedern an unsern Handlungen gehabt haben, und so dann daſs wir keinen Grund haben, diese Verbindung von Sittlichkeit und Glückseeligkeit schon in diesem Leben zu erwarten, da, wie wir wiſsen niemand beweisen kann, daſs der Tod das Ende unsers vernünftigen Daseins sei.

So hätten wir also die Frage, was darf ich hoffen? beantwortet. Wir erhielten nämlich zum Resultat: jedes endliche Wesen,

das die Heiligkeit des Sittengesetzes anerkennt, kann mit Zuverläſsigkeit erwarten, daſs seine Seele unsterblich ist und daſs es sich in unendlichen Fortschritten dem Ideale der Heiligkeit immer mehr nähern kann, es kann ferner erwarten, daſs die Gottheit (wo nicht jetzt, doch dereinst) mit dem Grade der Würdigkeit glücklich zu sein, der im Grade seiner Tugend liegt, wirkliches Glück verknüpfen werde.

Und hiermit könnte ich also dieses Werkchen schlieſsen; da es aber dazu bestimmt sein soll meine Leser auf das Studium der kritischen Philosophie vorzubereiten, so will ich noch zu diesem Behuf einen Anhang hinzufügen, worin ich den Lesern eine allgemeine Darstellung des Systems der kritischen Philosophie überhaupt, und zur Probe eine kurze Darstellung des Inhalts der Kritik der reinen Vernunft insbesondere geben will.

GEDRÄNGTER

AUSZUG

AUS

KANTS KRITIK DER REINEN VERNUNFT

NEBST

DER ERKLÄRUNG

DER

WICHTIGSTEN DARIN VORKOMMENDEN AUSDRUCKE DER SCHULE

VON

J. G. C. KIESEWETTER

DER WELTWEISHEIT DOCTOR UND PROFESSOR.

BERLIN,

BEI ÖHMIGKE DEM JÜNGERN, 179[illegible].

Vorrede.

Dieser gedrängte Auszug war eigentlich blos zu einem Anhang zu meinem Versuch einer faſslichen Darstellung der wichtigsten Wahrheiten der neuern Philosophie für Uneingeweihte bestimmt, der Wunsch meines

Verlegers aber, ihn auch besonders abdrucken zu laſsen, bewog mich darin einzuwilligeu, da er für diejenigen, die die Critik der reinen Vernunft selbst gelesen haben, zu einer kurzen Uebersicht des ganzen Werks dienen kann.

Alle Operationen unsers Gemüths, alle Veränderungen die in uns vorgehen, lassen sich am Ende auf drey Hauptarten zurückführen, auf vorstellen oder *erkennen*, *auf fühlen* (*empfinden*) *und wollen* und wir haben also drei Hauptvermögen des Gemüths, *Erkänntnissvermögen*, *Gefühl der Lust und Unlust und Begehrungsvermögen*. Jedes dieser Vermögen kann critisirt werden, d. h. man kann wissenschaftlich untersuchen, wie weit erstreckt sich der Umfang des Gebiets des Vermögens? auf welchem Wege werden ihm Gegenstände gegeben? und welches sind die Gesetze nach welchen es seine Funktionen verrichtet? So giebt es also eine dreifache Critik, *eine Critik des Erkenntnissvermögens*, *eine Critik des Gefühls der Lust und Unlust*, *und eine Critik des*

Begehrungsvermögens. Die Critik des Erkenntnifsvermögens erhielt von Kant den Namen einer *Critik der reinen Vernunft*, die Critik des Gefühls der Lust und Unlust den Namen einer *Critik der Urtheilskraft*, die Critik des Begehrungsvermögens den Namen einer *Critik der praktischen Vernunft.* Wir eilen diese Benennungen zu erläutern und die Gründe dafür anzugeben.

Meine Leser wissen, dafs unser gesammtes Erkenntnifsvermögen in zwei Theile zerfällt, in das Vermögen der unmittelbaren und mittelbaren Vorstellungen von Gegenständen (Sinnlichkeit und Verstand). Alle Vorstellungen, die die Sinnlichkeit liefert beziehen sich unmittelbar auf einen Gegenstand, sind also einzelne Vorstellungen, passen nur auf dis und auf kein andres Objekt. Ich sehe jetzt einen Kupferstich von Descartes vor mir hängen und habe also eine Anschauung, diese meine Vorstellung aber, die ich jetzt habe, pafst nur auf diesen Kupferstich, der vor mir hängt. Eben dis gilt auch von den Anschauungen, die mir die

Einbildungskraft (die auch zur Sinnlichkeit gehört) liefert. Meine Einbildungskraft reproducirt mir das Gesicht des verstorbenen Königs, und diese Vorstellung paſst nur auf einen Gegenstand, es ist mit ihr das Bewuſstsein verknüpft, daſs sie nicht mehrere, sondern nur einen Gegenstand unter sich enthält. — Alle unsere Vorstellungen also, die auf mehrere Gegenstände passen, sind nicht Producte der Sinnlichkeit, sondern Producte des Verstandes.

In der Critik der drei Hauptvermögen wird unter andern nach den Gesetzen gefragt, nach welchen diese Vermögen ihre Functionen verrichten. Gesetze sind allgemeine Regeln, also nicht Vorstellungen von einzelnen Gegenständen, d. h. die Erkenntniſs derselben gehört nicht der Sinnlichkeit, sondern dem Verstande an; folglich werden wir die Geseze für die Functionen der drei Hauptvermögen unsers Gemüths im Verstande zu suchen haben.

Der Verstand in weiterer Bedeutung aber, wo wir ihn nämlich der Sinnlichkeit, als dem

Vermögen der einzelnen Vorstellungen (der Anschauungen) entgegensetzen, zerfällt in drey Theile, in den *Verstand* in engerer Bedeutung, in die *Urtheilskraft* und in die *Vernunft.* Unter Verstand in engerer Bedeutung verstehen wir das Vermögen des Gemüths das Besondere im Allgemeinen darzustellen. Wenn wir z. B. dadurch, daſs wir die Anschauungen Cajus, Titus, Livius u. s. w. miteinander verglichen, das aus ihnen weglassen, was sie zu einzelnen Vorstellungen macht und das was ihnen gemeinschaftlich ist in eine Vorstellung zusammen fassen und so die Vorstellung Mensch bilden, so ist diese Vorstellung Mensch ein Begrif, sie geht nicht blos auf einen einzelnen Gegenstand, sondern auf mehrere, auf den Cajus, Titus etc. und diese einzelnen Vorstellungen Cajus, Titus, Livius etc. (das Besondere) werden in dem Begrif Mensch oder im Allgemeinen dargestellt, denn ihnen allen kommt der Begrif Mensch als Merkmal zu — das Vermögen, um welches diese Function das Besondere im Allgemeinen darzustellen verrichtet,

nennen wir Verstand in engerer Bedeutung. Unter Urtheilskraft verstehen wir das Vermögen des Gemüths, das Besondere unter das Allgemeine zu subsumiren. Es ist mir das Besondere Cajus und das Allgemeine Mensch gegeben, sage ich nun: Cajus ist ein Mensch; so habe ich das Besondere unter das Allgemeine subsumirt und dis ist ein Geschäft der Urtheilskraft. Die Vernunft endlich ist das Vermögen, das Besondere im Allgemeinen zu erkennen, das Besondere aus dem Allgemeinen herzuleiten. Gesetzt ich mache den Schluſs: alle Menschen sind sterblich, Cajus ist ein Mensch, also ist Cajus sterblich; so habe ich die Wahrheit des besondern Urtheils: Cajus ist sterblich, aus dem allgemeinen Urtheil, alle Menschen sind sterblich, hergeleitet und dis ist ein Geschäft der Vernunft.

Eine jede der vorhin genannten drei Critiken hat den Zweck wissenschaftlich zu bestimmen, wie weit erstreckt sich der Umfang eines jeden Vermögens des Gemüths? Auf welchem Wege werden ihm Gegenstände gegeben?

Und welches sind die Gesetze nach welchen es seine Functionen verrichtet? Man hätte diese Fragen auch so ausdrükken können, welches sind die Gesetze nach welchen jedes Vermögen seine Funktionen verrichtet? Wie weit erstreckt sich das Gebiet dieser Gesetze und in wie fern sind ihm die Gegenstände unterworfen? —

Stellt man nun diese Untersuchung wirklich an, so findet sich, daſs der Verstand in engerer Bedeutung gesetzgebend für das Erkenntniſsvermögen, die Urtheilskraft für das Gefühl der Lust und Unlust und die Vernunft für das Begehrungsvermögen ist. Eine Behauptung, die hier nicht bewiesen werden kann. Man kann also statt Critik der Erkenntniſsvermögens sagen Critik des Verstandes; die Critik des Gefühl der Lust und Unlust auch Critik der Urtheilskraft nennen und endlich statt Critik des Begehrungsvermögens setzen Critik der Vernunft. — Vergleichen wir diese Benennungen mit den von Kant für die Critiken der drey Hauptvermögen des Gemüths gewählten Namen, so finden wir,

dafs er der Critik des Gefühls der Lust und Unlust wirklich den Namen der *Critik der Urtheilskraft* beigelegt, dafs er aber die Critik des Verstandes *Critik der reinen Vernunft* und die Critik der Vernunft (als Critik des Begehrungsvermögens) *Critik der praktischen Vernunft* genannt hat; er fand nämlich bey seinen angestellten Untersuchungen, dafs obgleich nur der Verstand allein für das Erkenntnifsvermögen gesetzgebend ist, dennoch die Vernunft beständig strebt, Regeln die sie blos zur Leitung unserer Erkenntnifsvermögen geben kann, auch auf Erkenntnifs der Gegenstände auszudehnen und da sie in der Erfahrung keine Vorstellungen findet, die ihren Begriffen angemessen sind, über die Erfahrung hinaus ins Uebersinnliche zu schweifen, dafs der gröfste Irrthum in unsern Erkenntnissen daraus entspringt, dafs Vernunft aus sich selbst ohne alle Erfahrung (reine Vernunft) Gegenstände erkennen will, und dafs also deshalb derselben in Rücksicht auf Erkenntnisse der Gegenstände strenge Grenzen vorgeschrieben werden müssen.

daher nannte er die Critik des Erkenntnifs-vermögens oder des Verstandes *Critik der reinen Vernunft*. Dafs er die Critik des Begehrungsvermögens *Critik der praktischen Vernunft* genannt hat, geschahe blos um sie von der Critik der speculativen Vernunft zu unterscheiden, welche letztere sich blos mit Erkenntnissen beschäftigt, dahingegen es jener um Bestimmung der Gesetze des Begehrungsvermögens zu thun ist.

Hieraus wird sich nun ergeben, warum man die neuere Philosophie, deren Stifter der unsterbliche Kant ist, die kritische Philosophie nennt. Sie unterscheidet sich von allen andern Systemen dadurch, dafs sie die Grenzen eines jeden Vermögens unseres Gemüths und die Gesetze desselben genau bestimmt, ehe sie erlaubt, ein System der Erkenntnifse der Gegenstände derselben aufzuführen. Auf der einen Seite steht ihr der Dogmatismus entgegen, der ohne diese vorhergegangene Untersuchung sich anmafst, das Dasein oder Nichtsein vorzüglich über-

sinnlichen Gegenstände und Eigenschaften zu bestimmen; auf der andern Seite der Skepticismus, der ohne vorhergegangene Bestimmung der Grenzen unserer Erkenntnisse alle Erkenntnisse für ungewiss und zweifelhaft erklärt.

Kant hat die Critik des Erkenntnissvermögens vorzüglich in zwei Schriften dargelegt, in der Critik der reinen Vernunft und in seiner Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.

Kurze Darstellung des Inhalts der Critik der reinen Vernunft.

In der Einleitung unterscheidet der Verf. zwischen der empirischen Erkenntniss (Erkenntniss a posteriori) und der Erkenntniss a priori; jene beruht auf sinnliche Wahrnehmungen, diese sind im Erkenntnissvermögen selbst gegründet; ist ihnen nichts empirisches beigemischt, so heissen sie *rein*. Da Erfahrung (sinnliche Wahrnehmung) keine allgemeinen und nothwendigen

Urtheile geben kann, wir aber solche Urtheile fällen, so sind diese a priori. — Die Vernunft strebt nach Auflösung der Fragen, von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, die offenbar nicht zur Erfahrung gehören und daher fordert die Metaphysik deren Hauptgegenstand die Beantwortung dieser Fragen ist, eine genaue Bestimmung von der Möglichkeit, den Prinzipien und den Umfang aller Erkenntnifse a priori.

Wir unterscheiden in Rücksicht des Inhalts zwei Arten von Urtheile, analytische und synthetische; in jenen wird das Prädikat schon im Subjekt enthalten gedacht, so dass blos die Zergliederung der Vorstellung des Subjekts zur Fällung des analytischen Urtheils hinreicht; z. B. ein Zirkel ist rund; wo rund offenbar schon im Begriff Zirkel liegt. Ein Urtheil heisst hingegen synthetisch, wenn das dem Subjekt beigelegte Prädikat noch nicht im Begriffe des Subjekts gedacht wird, z. B. Cajus ist krank. Hier muss also der Grund der Verbindung zwischen Subjekt und Prädikat angegeben werden.

Bei den Erfahrungsurtheilen, die insgesammt synthetisch sind, ist dieser Grund die sinnliche Wahrnehmung. Alle analytischen Urtheile sind freilich insgesammt a priori, d. h. ich brauche bei denselben zur Erfahrung meine Zuflucht nicht zu nehmen; weil ich nur nöthig habe den Begrif des Subjekts zu zergliedern aber sie erweitern auch unsere Erkenntnifs nicht, sollen wir also Erkenntnifs a priori haben, so mufs es auch synthetische Urtheile a priori geben; dergleichen finden wir auch in der Mathematik, in der reinen Naturwissenschaft und in der Metaphysik. Wir werden also nach dem Grunde solcher synthetischen Urtheile a priori fragen müfsen; oder mit andern Werken, fragen müfsen, wie sind synthetische Urtheile a priori möglich? dis setzt aber eine genaue Bestimmung der Grenzen unsers Erkenntnifsvermögens voraus, welche in der Critik der reinen Vernunft gegeben wird.

Die Critik der reinen Vernunft oder unsers Erkenntnifsvermögens zerfällt in zwei Theile, in die *Elementarlehre* und in die

Methodenlehre. Die Elementarlehre beurtheilt die Bestandtheile unserer Erkenntniss, die Methodenlehre beschäftiget sich mit dem Plane aus den Materialien ein System der Erkenntniss zu stande zu bringen.

I. Elementarlehre der Critik der reinen Vernunft.

Da unser Erkenntnissvermögen in zwei Hauptheile zerfällt, in die Sinnlichkeit und in den Verstand, so wird auch die Critik dieses Vermögens in die beiden Haupttheile zerfallen, in die Critik der Sinnlichkeit und in die Critik des Verstandes. Jene nennt Kant *Transcendentale Aesthetik*, diese *Transcendentale Logik*.

a) Transcendentale Aesthetik. Kant braucht hier den Ausdruck Aesthetik nicht in der gewöhnlichen Bedeutung wo man darunter eine Critik des Geschmacks (oder wie andere unrichtiger sagen, die Wissenschaft des Schönen) versteht; sondern er belegt die Wissenschaft von der sinnlichen Erkenntniss mit diesem Namen und hat den griechischen Sprachgebrauch für sich.

Transcendental nennt Kant eine Vorstellung (Erkenntnifs, Wissenschaft) die in dem Erkenntnifsvermögen selbst gegründet (a priori) ist, aber doch auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden kann; dem Transcendentalen steht das *Empirische* entgegen, das aus Erfahrung entspringt und auf Erfahrung also angewandt wird. Der Begrif Ursach ist wie meine Leser aus der vorhergehenden Schrift wissen, a priori, leidet aber seine Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, daher ist er transcendental; der Begrif Mensch ist empirisch, er entspringt aus Erfahrung und leidet also auf derselben auch seine Anwendung. In der transcendentalen Aesthetik wird nun dargethan, dafs es sinnliche Vorstellungen a priori giebt, die auf Erfahrung angewandt werden können. Es sind deren zwei, wie meine Leser wissen, *Raum* und *Zeit*. Daher hat die transcendentale Aesthetik zwei Abschnitte, vom Raume — und von der Zeit. Von beiden Vorstellungeu giebt Kant so wohl eine *metaphysische* als eine *transcendentale* Erörterung. *Erör-*

rung ist die Darstellung der Merkmale einer Vorstellung, wenn gleich die Merkmale nicht ausführlich angegeben werden. Sie ist metaphysisch, wenn sie dasjenige enthält, was der Vorstellung als a priori (durchs Erkenntnifsvermögen selbst) gegeben, zukömmt. Transcendental heifst die Erörterung, wenn durch sie deutlich gemacht wird, wie durch diese Vorstellung andere synthetische Erkenntnisse a priori möglich sind. — Das Resultat dieser Untersuchung ist; Raum und Zeit sind Anschauungen a priori und haben als nothwendige Formen unserer sinnlichen Erkenntnifs, Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung.

2) Transcendentale Logik. Wissenschaftliche Darlegung der Gesetze unsers Denkens heifst *Logik*. Nimmt man dabei auf den Inhalt des Gedachten keine Rücksicht, so heifst die Logik *allgemein*.

Aus der vorhergegebenen Erklärung von transcendentaler Aesthetik, wird sich leicht der Ausdruck transcendentale Logik erklären lassen; sie ist die Wissenschaft von den

Vorstellungen (Begriffen und Urtheilen) die im Verstande selbst ihren Grund haben und auf Gegenstände der Erfahrung angewandt werden können. Sie zerfällt in die *Analitik* und *Dialektik*, jene zergliedert den Verstandesgebrauch, um die in ihm liegenden Begriffe und Urtheile a priori aufzufinden, die ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung haben; diese deckt den falschen Schein der Anmaafsungen der Vernunft auf, wenn sie von diesen Begriffen einen unrechtmäfsigen Gebrauch machen will.

A. *Transcendentale Analitik.* Sie zerfällt wiederum in zwei Theile, in die Analytik der Begriffe und in die Analytik der Grundsätze; denn der Verstand liefert zur Erkenntnifs nur diese beiden Stücke, Begriffe und Urtheile.

a. *Analytik der Begriffe.* Hier ist es nun zuvörderst darum zu thun einen Leitfaden zu entdecken, der uns in den Stand setzt, die in dem Verstande liegenden Begriffe, vollständig aufzuzählen. Diese findet sich in den verschiedenen Formen der Ur-

theile, als so viel verschiedenen Functionen des Verstandes; aus ihnen entspringen die reinen ursprünglichen Begriffe des Verstandes, die Kant *Kategorien* oder *Prädicamente* nennt; von ihnen sind die *Prädicabilien* verschieden, die auch a priori sind, aber durch die Zusammensetzung jener durcheinander oder mit den reinen Formen der Sinnlichkeit entspringen. So ist z. B. Ursach eine Kategorie oder ein Prädicament, Kraft eine Prädicabilie, weil sie aus den Begriffen Substanz und Ursach zusammengesetzt ist.

Nach Aufsuchung dieser Begriffe entspringt die Frage, mit welchem Rechte wenden wir diese im Verstande gegründeten Vorstelluugen auf Gegenstände an; dis nennt man die Deduction derselben. Eine Deduction heifst transcendental, wenn die gegebene Vorstellung a priori ist, sie ist empirisch, wenn man zeigt, wie man aus der Erfahrung und aus der Reflexion über dieselbe Begriffe erhält. Hier wird also eine transcendentale Deduction statt finden. Diese transcendentale Deduction beruht auf den Satz, dafs ohne die Ka

tegorien gar keine Erkenntnifs möglich ist, ja dafs selbst das reine Selbstbewufstsein: Ich denke (welches Kant die transcendentale Einheit des Selbstbewufstseins nennt) nicht möglich ist. Die Kategorien haben aber keinen andern Gebrauch zur Erkenntnifs der Dinge, als ihre Anwendung auf Gegenstände der Erfahrung, weil nur allein durch empirische Anschauung uns ein objektives Mannigfaltiges gegeben wird, welches wir nun durch die Kategorien zur Einheit des Gegenstandes (zur Erkenntnifs) verbinden. Uebersinnliche Gegenstände können zwar durch die Kategorien gedacht, aber nicht erkannt werden.

b) *Analytik der Grundsätze.* — Unter Urtheilskraft verstehen wir das Vermögen unter Regeln zu subsumiren, d. i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel stehe oder nicht. Die allgemeine Logik kann keine Regeln für die Urtheilskraft geben, wie sie subsumiren soll, denn da würde wiederum Urtheilskraft erforderlich sein, um unter die neue Regel zu subsumiren. In der transcendentalen Logik aber, wo von einer bestimmten Art der Erkenntnifs, der Anwendung der Begriffe a priori auf Gegen-

stände der Erfahrung die Rede ist, müssen zugleich die Bedingungen dieser Anwendung gegeben werden. Dis thut die transcendentale *Doctrin der Urtheilskraft. Doctrin* nennt man nämlich jede Wissenschaft, die ihre Regeln beweisen kann. Sie zerfällt in zwei Theile, der erste handelt von den sinnlichen Bedingungen, unter welchen reine Verstandesbegriffe allein gebraucht werden können, d. i. von dem Schematismus des reinen Verstandes, der zweite handelt von den Grundsätzen des reinen Verstandes, welche aus den reinen Verstandesbegriffen unter diesen Bedingungen a priori fließen.

Die reinen Verstandesbegriffe haben vermittelst der Form aller unserer Anschauungen, der Zeit, Anwendung auf unsere empirischen Anschauungen; eine solche Anwendung der Kategorie auf die Form der Zeit, nennt Kant ein *Schema* derselben. — Alle unsere Urtheile sind entweder analytisch oder synthetisch. Der oberste Grundsatz aller analytischen Urtheile ist der Satz des Widerspruchs, der oberste Grundsatz aller synthetischen Urtheile ist: die Bedingungen der Möglichkeit der Erfahrung überhaupt, sind zugleich Be-

dingungen der Möglichkeit der Gegenstände der Erfahrung.

Aus diesem obersten Grundsatze werden nunmehro, nach der Tafel der Kategorien, systematisch alle Grundsätze des reinen Verstandes hergeleitet. Die Grundsätze, die aus den Kategorien der Quantität und Qualität fließen, nennt Kant *mathematische*, weil sie sich auf Anschauungen als solche beziehen; die Grundsätze hingegen, die aus den Kategorien der Relation und Modalität fließen, nennt er *dynamische*, weil sie sich auf das *Dasein* der Erscheinungen überhaupt beziehen. Bei den erstern muß das zu verbindende Mannigfaltige gleichartig (eine Größe, extensive oder intensive) sein, welches bei den zweiten nicht nothwendig erforderlich ist. — Sodann fügt Kant zur transcendentalen Doctrin der Urtheilskraft, noch die Unterscheidung aller Gegenstände überhaupt in *Phänomena* und *Noumena* hinzu. Jene sind Gegenstände in so fern wir sie unter den Formen unserer Sinnlichkeit anschauen; diese sind in negativer Bedeutung, Dinge, in so fern sie von uns blos gedacht, nicht angeschaut, aber eben deshalb auch nicht er-

kannt werden, in positiver Bedeutung, Dinge, die *nicht sinnlich* angeschaut werden, Dinge wie sie an sich sind. Eine solche nicht sinnliche Anschauung haben wir nicht, also ist die blos ein problematischer Begrif.

In einem Anhange handelt Kant von der *Amphibolie* (Zweideutigkeit) der Reflexionsbegriffe durch die Verwechslung des empirischen Verstandesgebrauchs mit dem transcendentalen.

B. *Transcendentale Dialektik*. In der Einleitung bemerkt Kant den Unterschied zwischen Wahrscheinlichkeit, Erscheinung, Schein und Illusion, und zwischen logischem und transcendentalem Schein. Er zeigt, der Schein beruhe jedesmal auf ein irriges Urtheil, und aller transcendentale Schein darauf, dass man die logische Maxime der Vernunft zu jeder bedingten Erkenntniss des Verstandes das Unbedingte zu finden, womit die Einheit desselben vollendet wird; zu einem Grundsatz der Erkenntniss der Gegenstände macht und nun annimmt: Wenn das Bedingte gegeben ist, so ist auch die ganze Reihe einander untergeordneter Bedingungen, die mithin selbst unbedingt ist, in dem Ge-

genstande, gegeben. Da aber die Erfahrung nichts Unbedingtes geben kann, (da sie unter den Bedingungen des Raums und der Zeit steht): so wird die Vernunft *transcendent*, d. h. sie geht über alle Erfahrung hinaus. Dem Transcendenten steht das *Immanente* entgegen, welches allein von Erfahrungsgegenständen gilt. —

Kant nennt einen Begrif, der die Möglichkeit der Erfahrung übersteigt, *Idee*. Die transcendentalen Ideen lassen sich aus der Form der Vernunftschlüsse ableiten; nach den Gegenständen, worauf man sie zur vermeintlichen Erkenntniſs anwendet, bekommen sie den Namen der psychologischen, kosmologischen und theologischen Ideen. — Die Aufdeckung des Scheins bei den psychologischen Ideen handelt Kant in dem Abschnitt: Von den Paralogismen der reinen Vernunft ab. Unter *Paralogismus* versteht man nämlich einen falschen Schluſs der Form nach; ist aber der Grund, warum der Schluſs falsch ist, in dem Erkenntniſsvermögen selbst gelegen, so heiſst der Paralogismus transcendental. Dies ist nun bei den psychologischen Ideen der Fall. — Das Resultat dieser Unter-

suchting ist, dafs es keine rationale Psychologie, d. h. keine Wissenschaft von der Seele abgesondert von aller Erfahrung geben könne.

Die Aufdeckung des Scheins bei den kosmologischen Ideen nennt Kant die Lehre von den *Antinomien* *) der reinen Vernunft, weil sich nämlich ergiebt, dafs die Vernunft bei Anwendung der Kategorien auf die kosmologischen Ideen jedesmal zwei widerstreitende Sätze, deren eines die Thesis, (Satz) das andere die Antithesis (Gegensatz) genannt wird, giebt, für deren jedes man einen gleich-bündigen Beweis führt. Der Satz hat das Interesse der praktischen Vernunft, das Streben der speculativen Vernunft die ganze Reihe der Bedingungen zu vollenden und den Vorzug der Popularität für sich; dahingegen der Gegensatz ein weit gröfseres Interesse der speculativen Vernunft bei sich führt, die dadurch in die gröfste Thätigkeit versetzt wird, deren Thätigkeit hingegen bei der Annahme des Satzes völlig gehemmt wird. Die Antwort, welcher von beiden Sätzen der richtige sei, kann von der Vernunft nicht abgewiesen werden und ist auch beantwortbar,

*) Antinomie heifst Widerstreit der Gesetze.

weil der Grund des Streits in ihr selbst gegründet ist. Sie sind nur durch den *transcendentalen Idealism* auflösbar, d. h. durch den Lehrbegrif, der da zeigt, die im Raume und in der Zeit angeschauten Gegenstände, d. h. die Gegenstände der Erfahrung sind nur Erscheinungen, und haben *so wie sie vorgestellt werden*, ausser unserer Vorstellung keine an sich gegründete Existenz. — Diesem Lehrbegrif steht der transcendentale Realism entgegen, der diese Erscheinungen für Dinge an sich hält. Das Resultat der Entscheidung über die Antinomien fällt endlich dahin aus, dass da man in beiden Behauptungen (im Satz und Gegensatz) fälschlich Raum und Zeit für Merkmale der Dinge an sich hält, fälschlich Erscheinungen mit Dingen an sich verwechselt, keine von beiden ihre Richtigkeit habe; man kann also diese Sätze nicht zur Bestimmung von Erkenntnissen brauchen, obgleich die ihnen zum Grunde liegenden kosmologischen Ideen der Vernunft eine Regel vorschreiben, die sie bei ihrer Thätigkeit leiten soll. Dis drückt Kant so aus, die kosmologischen Ideen sind in Rücksicht auf Erkenntnisse nicht *constitutiv*, sondern nur *regulativ*.

Die Lehre von der theologischen Idee erhält von Kant die Ueberschrift: *Von dem Ideal der reinen Vernunft.* Man versteht nämlich unter *Ideal* einen Gegenstand, der einer Idee correspondirt. Das transcendentale Ideal beruht auf den Grundsatz der Bestimmbarkeit und ist das allerrealste Wesen. Bei der Prüfung der drei möglichen Beweisarten für das Dasein dieses Wesens ergiebt sich, dafs keiner die Probe hält; und auch hier ist also die Idee der reinen Vernunft für die Erkenntnisse blos regulativ, nicht constitutiv.

II. Methodenlehre der Kritik der reinen Vernunft.

Sie enthält die formalen Bedingungen eines vollständigen Systems der reinen Vernunft, und begreift folgende Theile in sich:

1) Die *Disciplin* der reinen Vernunft. Diese hat den Zweck, den beständigen Hang, den die Vernunft hat, von den Regeln ihres richtigen Gebrauchs abzuweichen, einzuschränken und endlich zu vertilgen. Sie hat es erstlich mit dem dogmatischen Gebrauch zu thun, wo sie darauf aufmerksam macht, dafs die Mathematik und die Philosophie zwei ganz ver-

schiedenartige Wissenschaften sind; und daſs also das Verfahren der einen in der andern nie nachgeahmt werden könne. Dis gilt von den Definitionen, Grundsätzen und Beweisen. Sodann beschäftigt sie sich mit dem polemischen Gebrauch, und zeigt, daſs man zwar jede Behauptung von Erkenntnissen im Felde übersinnlicher Gegenstände in ihrer Nichtigkeit darstellen könne, daſs man sich aber hüten müsse, das Gegentheil dieser Behauptung beweisen zu wollen, weil man sonst seinem Gegner dieselbe Blöſse giebt. In einem Anhang zeigt Kant, daſs nicht der Skepticismus, sondern nur allein Critik der reinen Vernunft uns bei dem Widerstreite der reinen Vernunft mit sich selbst, Ruhe verschaft. Drittens bezieht sich die Disciplin der reinen Vernunft auch auf die Hypothesen, und hier findet sich, daſs transcendentale Hypothesen zum dogmatischen speculativen Gebrauch der Vernunft nicht gestattet werden können, weil die Vernunft dadurch nicht allein nicht weiter gebracht wird, sondern diese verstattete Freiheit sie endlich selbst um die Erfahrung bringen würde; ob man sie gleich im polemischen Gebrauch verstatten kann,

um den transcendentalen Hypothesen des Gegners andere eben so wahrscheinliche entgegenzustellen. Endlich beschäftigt sich die Disciplin mit den Beweisen transcendentaler und synthetischer Sätze, und hier giebt sie folgende Regeln. *a*) Man muſs keine transcendentalen Beweise versuchen, ohne zuvor überlegt und sich desfalls gerechtfertigt zu haben, woher man die Grundsätze nehmen wolle, auf welche man sie zu errichten gedenkt und mit welchem Rechte man von ihnen den guten Erfolg der Schlüsse erwarten könne. *b*) Jeder transcendentale Satz hat auch nur einen einzigen Beweis. *c*) Die Beweise desselben dürfen nicht apagogisch (oder indirekt), sondern müssen jederzeit ostensiv (oder direkt) sein. Ein Beweis heiſst *apagogisch oder indirekt*, wenn man das Widersprechende des Gegentheils der Behauptung darthut, *ostensiv oder direkt*, wenn man die Wahrheit des Behaupteten unmittelbar aus Grundsätzen ableitet.

2) *Der Kanon der reinen Vernunft.* Kanon ist der Inbegrif der Grundsätze a priori zum richtigen Gebrauch eines Erkenntniſsvermögens. Da es nun keine Er-

kenntniſs für die *reine Vernunft* (vom Verstandesgebrauch in engerer Bedeutung ist nicht die Rede) giebt, so hat sie auch keinen Kanon, sondern blos eine Disciplin. Es giebt nur einen richtigen Gebrauch der reinen Vernunft, in praktischer Rücksicht, d. h. in so fern sie den Willen bestimmt, also giebt es auch nur einen Kanon für den reinen praktischen Vernunftgebrauch. Da geht nun ihr letzter Zweck auf Freiheit des Willens, Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes. Hiermit ist verbunden die Lehre vom Ideal des höchsten Guts, wobei nun zu gleicher Zeit der Grad des Führwahrhaltens bestimmt werden muſs, den die praktische Vernunft diesen ihren Vorausſetzungen giebt; und daher wird der Unterschied zwischen Meinen, Glauben und Wissen hinzugefügt.

3) Die *Architektonik* der reinen Vernunft. Sie lehrt, wie man aus der Erkenntniſs eine Wissenschaft zu Stande bringen kann, und liefert also eine Eintheilung der Philosophie als eines Systems *) aller philosophischen Erkenntnisse.

*) *Anmerk.* Man setzt der Wissenschaft oder dem System der Erkenntnisse, die rhapsodistischen

4) Die Geschichte der reinen Vernunft schliefst endlich die Methodenlehre.

Kants *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik* haben mit seiner Critik der reinen Vernunft einerlei Zweck, und sind nur in der Methode, d. h. der Art des Vortrags verschieden, dieser ist nämlich in der Critik synthetisch, in den Prolegomenen analytisch. Wir übergehen daher die Darstellung des Inhalts der Prolegomenen.

Die zur Kenntnifs der übrigen Theile des kritischen Systems von Kant gelieferten Schriften, sind seine Critik der Urtheilskraft, und seine Grundlegung zur Metaphysik der Sitten verbunden mit seiner Critik der praktischen Vernunft. — Auch aus diesen Auszüge zu liefern, liegt jetzt aufser den Grenzen meines Zwecks.

Erkenntnisse entgegen, und versteht unter erstere, eine Verbindung der Erkenntnisse nach der Idee eines Ganzen, wo also alle Theile sich untereinander ihre Stelle bestimmen und Vollständigkeit sich erwarten läfst.


Digitized by Google

